تحقیقاتِ

شرح اُردو

مرقاتِ

حضرت مولانا [illegible] القاسمی

مدرس [illegible] یوپی

دارالکتاب دیوبند

تحقیقات

شرح اردو

مرقات

شارح

مولانا ظفر عالم بن مبین دیناجپوری

خادم التدریس مدرسہ مرادیہ مظفرنگر یوپی

ناشر

دار الکتاب دیوبند

تفصیلات

نام کتاب .... تحقیقات شرح اُردو مرقات

نام شارح .... مولانا ظفر بن مبین دیناجپوری صاحب

تعدادِ صفحات ۳۰۴

سن اشاعت .... جنوری ۲۰۰۸ء

کمپیوٹر کتابت............... یاسر ندیم کمپیوٹرس دیوبند

طباعت .... یاسر ندیم پرنٹنگ پریس دیوبند

باہتمام واصف حسین مالکِ دارالکتاب

ناشر

دار الکتاب دیوبند

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

علم منطق سے متعلق چند ضروری باتیں

یہ کتاب فن منطق میں ہے اور ہر فن کے شروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا سمجھنا اہم ہے جن میں سے کچھ تو ایسی ہوتی ہیں کہ جن کا سمجھنا ضروری ہوتا ہے اور کچھ چیزوں کا سمجھنا خالی عن الفائدہ نہیں۔ اور جن چیزوں کا سمجھنا ضروری ہے وہ یہ ہیں: فن کی تعریف، موضوع، غرض وغایت۔ اور اس کے علاوہ کا جاننا ضروری تو نہیں البتہ وہ فائدے سے خالی نہیں اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصر طور پر ان کو ذکر کر دیا جائے۔

منطق کی لغوی تحقیق اور وجہ تسمیہ: منطق باب ضرب یضرب سے ہے اس کے معنی ہیں گویائی، گفتگو کرنا۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے وَمَا یَنۡطِقُ عَنِ الۡهَوٰی۔ (سورہ نجم)

منطق کا استعمال اکثر و بیشتر انسانی گفتگو کے لئے ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار تبعاً انسانی گفتگو کے علاوہ کے لئے بھی منطق کا استعمال ہوتا ہے جیسا کہ قرآن پاک کی اس آیت میں ہے وَ عَلِّمۡنَا مَنۡطِقَ الطَّیۡرِ۔ (سورۂ نمل)

منطق کے میم میں تین احتمالات ہیں (۱) مصدر میمی ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ منطق ہی گویا بعینہ نُطق ہے اس صورت میں علم منطق کی وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ اس علم کے ذریعہ صاحب علم کو ظاہری اور باطنی مدد حاصل ہوتی ہے۔ ظاہری مدد تو یوں حاصل ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ مدِ مقابل پر حجت بازی کر کے غالب آجاتا ہے اور ظاہری بات چیت اور گفتگو پر قدرت حاصل ہوتی ہے، اور باطنی مدد تو اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ اشیاء کے حقائق جنس و فصل وغیرہ حاصل ہو جاتے ہیں اور فہم معقولات اور فصیح گفتگو کرنے اور اِدراک صحیح پر قادر ہو جاتا ہے (کمافی شرح المطالع) (۲) میم ظرف ہو اور منطق ظرف کا صیغہ ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ منطق جائے نُطق ہے (۳) منطق اسم آلہ کا صیغہ ہے تو اس صورت میں میم کے نیچے کسرہ ہوگا اور معنی ہوں گے نطق کا ذریعہ اور آلہ۔ علم منطق کو علم میزان بھی کہتے ہیں کیونکہ منطق ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ عقل صحیح و قلب سلیم اور افکارِ صحیحہ اور باطلہ کو ناپا جاتا ہے اور میزان ترازو کو کہا جاتا ہے۔ (مقدمات وغیرہ)

علم منطق کی اصطلاحی تعریف: منطق ایسے اصول اور قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کی رعایت انسان کو فکر و سوچ میں غلطی واقع ہونے سے بچاتی ہے۔

علم منطق کا موضوع: علم منطق کا موضوع دو چیزیں ہیں (۱) وہ معلوماتِ تصوریہ جن کے ذریعہ مجہولات تصوریہ حاصل ہو جائیں (۲) وہ معلوماتِ تصدیقیہ جن کے ذریعہ مجہولات تصدیقیہ حاصل ہو جائیں۔

منطق کی غرض وغایت: ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچانا، اور رائے میں درستگی کو پانا منطق کی غرض وغایت ہے۔

منطق کی ابتداء اور موجد اوّل: علم منطق کسی قوم ومذہب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ابتداءِ تخلیق سے آج تک یہ مسلسل چلا آرہا ہے اس علم کو سب سے پہلے حضرت ادریس علیہ السلام نے بطور معجزہ استعمال کر کے مخالفین کو ساکت وعاجز کیا اس کے بعد حکیم افلاطون (المولود ۴۲۷ قبل المسیح المتوفی ۳۴۷ قبل المسیح) نے منطق کو وضع کیا لیکن یہ تدوین ناتمام اور ناقص رہی اس لئے اس کو معلم اوّل نہیں کہا جا سکتا اس کے بعد حکیم ارسطو (المولود ۳۸۴ قبل المسیح المتوفی ۳۲۲ قبل المسیح) نے اسکندر رومی کے اشارہ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ۳۳۲ر قبل منطق کو کامل طور پر مدوّن کیا اسی لیے اس کو معلّم اوّل کہا جاتا ہے، لیکن منطق کی یہ تدوین یونانی زبان میں تھی۔

منطق کی عربی میں منتقلی اور معلّم ثانی: زمانۂ قدیم میں اہل فارس وروم نے کچھ کتابیں منطق وطب کی فارسی زبان میں منتقل کی تھیں۔ عبد اللہ بن مقفع خطیب فارسی نے ان کو عربی میں منتقل کیا، خالد بن یزید بن معاویہ نے فلاسفہ کی ایک جماعت کے ذریعہ جن میں اصطفن بھی ہے یونانی کتابوں کو عربی میں منتقل کرایا فَکَانَ ھٰذَا اَوَّلُ نقلٍ فی الاسلام۔ اس کے بعد ابو جعفر منصور عبد اللہ بن محمد بن علی بن عبد اللہ بن عباس نے شاہ روم سے کتاب اقلیدس اور کچھ کتابیں طبعیات کی حاصل کر کے بطریق وغیرہ کے ذریعہ ترجمہ کرا کر اشاعت کی۔

۱۹۸ھ میں ہارون رشید کے بیٹے مامون رشید کا زمانہ آیا، اور انہی کے زمانے میں علم منطق یونانی زبان سے مکمل طور پر عربی میں منتقل ہو چکا تھا لیکن ابھی تک گذشتہ نقول وتراجم غیر ملخص اور غیر مہذب تھے اور حکیم فارابی (التوفی ۳۳۹ھ) کے زمانے تک ایسا ہی رہا چنانچہ اس کے بعد حکیم فارابی نے شاہ منصور بن نوح کے حکم سے دوبارہ اس کی تدوین کی اور اپنی کتاب کو تعلیم ثانی کے ساتھ خاص کیا تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کیں اس لئے فارابی کو معلّم ثانی کہا جاتا ہے۔اس کی یہ کتابیں منصور کے کتب خانہ صوان الحکمۃ (جو اصفہان میں تھا) میں محفوظ تھیں۔

معلّم ثالث: اس کے بعد سلطان مسعود کے حکم سے شیخ ابو علی حسین بن عبد اللہ بن سینا (التوفی ۴۲۸) نے تیسری دفعہ منطق کو مہذب طریقے سے بسط وتفصیل کے ساتھ مدوّن کیا اور حکیم فارابی کی تصانیف سے اقتباس کر کے کتاب الشفاء وغیرہ تصنیف کی اس لئے اسکو معلّم ثالث کہا جاتا ہے اسی کی مدوّن شدہ منطق وحکمت ابھی تک رائج ہے۔

منطق عہد اسلام میں: اُمم ماضیہ میں سے اہلِ فارس اور اہل روم میں اس کا چرچا زیادہ تھا جب اسکندر بادشاہ دارا کو قتل کرنے کے بعد ان کی مملکت پر غالب ہوا اور ان کی کتب علمیہ پر قابض ہوا تو یہ منطق (ارثماطیقی، ہندسہ، موسیقی، طبعیات، الٰہیات) اہل یونان کی طرف منتقل ہوئی، اس کے بعد جب مسلمانوں نے بلادِ فارس کو فتح کیا اور ان کا علمی ذخیرہ مسلمانوں کے ہاتھ آیا تو حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے اس کے بارے میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے پاس خط لکھا آپ نے فرمایا کہ یہ ذخیرہ دریا میں ڈبو دیا جائے کیونکہ اگر اس میں ہدایت ہے تو ہمارے پاس اس سے زیادہ ہدایت والی کتاب (قرآن کریم) موجود ہے اور اگر اس میں ضلالت وبدعت، تاریکی وگمراہی ہے تو اس سے ہمیں نجات مل جائیگی چنانچہ وہ کامل ذخیرہ پانی میں ڈبو دیا گیا اس طرح علومِ فارس تقریباً ناپید ہو گئے صرف اہل روم کا ذخیرہ رہا جو اب تک موجود ہے۔

متقدمین کی منطق: واضح ہو کہ حکماء قدیم کے نزدیک علم منطق علوم آلیہ کی حیثیت رکھتا تھا اور مقصود بالذات نہ تھا بلکہ علوم حکمیہ کے حصول کے لئے ذریعہ تھا اور اس میں کچھ غیر ضروری باتیں اور فضول بحثیں بھی تھیں جن کی وجہ سے بعض حضرات نے منطق کی افادیت سے انکار کیا۔

متأخرین کی منطق: متأخرین حضرات نے اس میں کافی تغیرات کئے اور فضول بحثوں کو نکال کر ان کی جگہ اچھی بحث لے آئے جس کی وجہ سے وہ ایک مستقل علم بن گیا سب سے پہلے امام فخر الدین رازیؒ نے اس کو مستقل علم بنایا چنانچہ علامہ ابن خلدون مقدمہ تاریخ ابن خلدون میں یوں رقم طراز ہیں ثُمَّ تکلموا فیما وضعوه مِنْ ذٰلك كلاماً مُستقِلاً ونظروا فيه من حيثُ أنّه فنٌّ برأسه لامِنْ حيثُ انّهٗ آلةٌ لِلعُلُومِ فطالَ الكَلامُ فيهِ واتَّسعَ وأوّلُ من فعلَ ذٰلكَ الِامامُ فخرُ الدِّين الرّازيُّ ومَنْ بعدَهُ الخُونجِيُّ۔

علم منطق پر ہونے والے اعتراضات اور اس کے جوابات: واضح ہو کہ متقدمین ومتأخرین میں سے بعض حضرات نے علم منطق پر اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے (۱) فقہ کی کتاب جامع الرموز میں لکھا ہے يَجُوزُ الاِستِنجاءُ باوراقِ المَنطِقِ۔ یعنی منطق کے اوراق سے استنجاء جائز ہے (۲) امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں مَنْ تَمَنْطَقَ تَزَنْدَقَ۔ یعنی جس نے علم منطق (یا علم کلام) سیکھا وہ زندیق ہوگیا (۳) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جو آدمی علم منطق وکلام سیکھے اس کو اونٹ میں سوار کرا کے پورے شہر کا چکر لگایا جائے اور خوب پٹائی کی جائے اور اعلان کیا جائے کہ یہ اس شخص کی سزا ہے جو کتاب اللہ کو چھوڑ کر فضول بحثوں میں لگ گیا (۴) امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے کہ میں علماءِ منطق وکلام کی نماز جنازہ نہیں پڑھتا (۵) امام ابو حنیفہؒ اپنے بیٹے حمّاد کو وصیت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تم علم الکلام (والمنطق) میں مشغول نہ ہو کیونکہ یہ عمر کو ضائع وبرباد کردیگا (۶) محدث صوفی عبد اللہ انصاری ہرویؒ نے علمِ کلام کی مذمت میں مستقل کتاب لکھی ہے اور ان کے نزدیک علماءِ منطق وکلام میں عدالت نہیں ہے اس لئے ان سے حدیث روایت کرنا ٹھیک نہیں ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ قاضی ابو بکر نیساپوری کی اسانید بہت عالی ہیں اس کے باوجود ان سے حدیث اس لئے روایت نہیں کرتا کہ وہ علم کلام ومنطق میں مشغول رہتے ہیں (۷) بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی علماءِ اسلام کے لئے اپنے مال کو وصیت کرے تو اس میں علماءِ منطق وکلام شامل نہیں ہوں گے (۸) ابن رُشد (جو مناطقہ وفلاسفہ کے مذاہب ومقالات سے زیادہ واقف تھے) اپنی کتاب تہافت التہافت (جس کو انہوں نے امام غزالی کی کتاب تهافتُ الفلاسفه کی رد میں لکھی ہے) میں لکھتے ہیں کہ الٰہیات میں مناطقہ وفلاسفہ کا قول معتبر نہیں ہے (۹) امام المتکلمین امام غزالیؒ آخری عمر میں علم منطق وفلسفہ سے اعراض کرکے علم حدیث کے ساتھ اس طرح مشغول ہوگئے تھے کہ وفات کے وقت کتاب صحیح بخاری ان کے سینہ پر تھی، اور علم منطق کے متعلق مستقل کتاب لکھی جس کا نام "الجام العوام عن علم الکلام" ہے۔ (۱۰) صاحب تفسیر کبیر امام فخر الدین ابو عبد اللہ محمد بن عمر الرازیؒ آخری عمر میں فرماتے ہیں کہ لَقَدْ تَأَمَّلْتُ الطُّرُقَ الكَلَامِيَّةَ وَ المَنَاهِجَ الفَلْسَفِيَّةَ فَمَا رَأَيْتُهَا تَشْفِيْ عَلِيْلاً وَلاَ تَرْوِيْ وَرَأَيْتُ اَقْرَبَ الطُّرُقِ طَرِيْقَةَ القُرْآنِ وَ فِيْ الآخِرِ يَقُوْلُ وَ مَنْ جَرَّبَ مِثْلَ تَجْرِبَتِيْ عَرَفَ مِثْلَ مَعْرِفَتِيْ۔

(۱۱) امام الحرمین ابو المعالی الجوینیؒ فرماتے ہیں کہ اے لوگو! علم کلام ومنطق مت سیکھو اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ علم منطق مجھے کمال تک پہونچادیگا تو میں علم منطق بھی حاصل نہ کرتا (۱۲) امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں مَنْ طَلَبَ الدِّیْنَ بِالْکَلَامِ تَزَنْدَقَ، وَمَنْ طَلَبَ الْمَالَ بِالْکِیْمِیَاءِ اَفْلَسَ، وَ مَنْ طَلَبَ غَرِیْبَ الْحَدِیْثِ کَذَبَ. (۱۳) بہاؤ الدین مرجانیؒ فرماتے ہیں کہ اے لوگو! مناطقہ و متکلمین کو ارباب حق اہل السنۃ والجماعۃ اور فرقہ ناجیہ میں سے مت سمجھو بلکہ یہ حضرات فرقہ ضالہ میں سے ہیں (ملاحظہ ہو تلخیص شرح العقیدۃ لابن ابی العز صدر الدین علی بن علی بن محمد المتوفی ۷۹۲ھ الشارح الشیخ محمد انور البدخشانی ص ۸۵۔ ونبراس شرح شرح العقائد النسفی ص ۲۵۔ للعلامۃ محمد عبد العزیز الفرہاری) (۱۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دَعْ مَنْطِقًا فَاِنَّ فِیْهِ الْفَلَاسَفَةَ الْاُوْلٰی "ضَلَّتْ عُقُوْلُهُمْ بِبَحْرٍ مُغْرِقٍ وَاجْنَحْ اِلٰی نَحْوِ الْبَلَاغَةِ وَ اعْتَبِرْ" اِنَّ الْبَلَاءَ مُوَکَّلٌ بِالْمَنْطِقِ. یعنی علم منطق کو چھوڑو کیونکہ اس میں مناطقہ وفلاسفہ کی فضول باتیں اور بے کار بحثیں ہیں، ان کی عقلیں خطرناک ڈبونے والے دریا میں گم اور بے راہ ہو چکی ہیں۔ پس علم بلاغت اور عربیت کی طرف متوجہ ہو بے شک منطق کی وجہ سے مصیبت آتی ہے (۱۵) علامہ ابن القیمؒ منطق کی مذمت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: فَوَا عَجَبًا لِمَنْطِقِ الْیُوْنَانِ، کَمْ فِیْهِ مِنْ اِفْکٍ وَ مِنْ بُهْتَانٍ، مُخَبِّطٌ لِجَیِّدِ الْاَذْهَانِ، وَمُفْسِدٌ لِفِطْرَةِ الْاِنْسَانِ، مُضْطَرِبُ الْاُصُوْلِ وَ الْمَبَانِیْ، عَلٰی شَفَا هَارٍ بَنَاهُ الْبَانِیْ، کَاَنَّهُ السَّرَابُ بِالْقِیْعَانِ، بَدَأَ الْعَیْنَ لِظَمِئٍ الْحَیْرَانِ، فَاَمَّهُ بِالظَّنِّ وَ الْحِسْبَانِ، یَرْجُوْ شِفَا غُلَّةَ الظَّمْآنِ فَلَمْ یَجِدْ ثَمَّ سِوَی الْحِرْمَانِ فَعَادَ بِالْخَیْبَةِ وَالْخُسْرَانِ. یعنی اہل یونان کی منطق پر بڑا تعجب ہے اس میں کتنی ہی جھوٹی اور فضول باتیں وہذیانات ہیں، یہ علم منطق عمدہ ذہنوں کو تباہ وبرباد کرنے والا ہے اور انسانی فطرت وصلاحیت کو فاسد کرنے والا ہے اور اچھے اصول وضوابط کو خراب کرنے والا ہے، واضعین نے اس کی بنیاد گرنے والے کنارہ پر رکھی ہے گویا منطق چٹیل میدان میں سراب (دوپہر کی چلچلاتی دھوپ میں پانی کی طرح نظر آنیوالا ریگستانی ریت) ہے اور وہ منطق حیران وسرگرداں پیاسے آدمی کے لئے چشمہ ہے جس کی طرف پیاسا آدمی پانی کا گمان کرکے پیاس بجھانے کیلئے جاتا ہے لیکن وہ ناکام ونامراد واپس لوٹ کر آتا ہے (۱۶) قاضی ابو المعالی کے فتوی سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ شاہِ توران عبد اللہ ازبک کے زمانہ میں ملا عصام الدین نے علم منطق کو فروغ دیا اور جب خوب چرچا ہوا تو قاضی ابو المعالی نے فتویٰ دیا کہ منطق کا سیکھنا اور سکھانا حرام ہے اور اس فتویٰ کی وجہ سے شاہِ توران نے ملا عصام الدین کو طلبہ سمیت ماوراء النہر کی طرف جلاوطن کر دیا۔ اگر منطق کوئی اچھی چیز ہوتی تو جلاوطن کیوں کرتے؟

ان اعتراضات میں سے پہلے اعتراض کا بطلان اظہر من الشمس ہے کیونکہ شریعت محمدیہ کی رو سے کسی سادہ کاغذ اور قیمتی چیز سے استنجاء کرنا جائز نہیں تو اوراقِ منطق سے کیسے جائز ہوگا بلکہ اس میں بسم اللہ، الحمد للہ، احادیث کی عبارات کے مادّے، عربی الفاظ موجود ہوتے ہیں، اور فتویٰ مذکور کا جواب یہ ہے کہ ملا عصام الدین کے بعض شریر تلامذہ راستہ میں سادہ لوح انسان کو پکڑ کر یوں کہتے تھے کہ تو انسان نہیں ہے بلکہ گدھا ہے کیونکہ تجھ سے لاحیوان سلب ہے اور سلب عام سلب خاص کو مستلزم ہے لہٰذا تجھ سے ناطقیت سلب ہے جس سے ناطقیت سلب ہو وہ حیوان ہوتا ہے اور گدھا بھی حیوان ہے۔ اس شرارت کی بناء پر شاہِ توران نے مجبوراً ملا عصام کو مع التلامذہ جلاوطن کر دیا تھا، بقیہ اعتراضات کے جوابات

مندرجہ ذیل ہیں (۱) یہ تاثر اور عام نظریہ قدماء کی منطق کے بارے میں ہے جس میں کچھ خرافات اور فضول بحثیں تھیں نہ کہ متاخرین کی منطق کے بارے میں (۲) علامہ محمد عبدالعزیز فرہاری شرح عقائد کی شرح نبراس ص ۲۴ میں لکھتے ہیں کہ علماء حضرات نے علم منطق وکلام کے متعلق جو کچھ لکھا اور اس کی تعلیم سے روکا وہ چار قسم کے لوگوں کے لئے ہے ایک وہ حضرات جو متعصب فی الدین ہونے کے ساتھ ساتھ حق کی اطاعت نہیں کرتے جب اس قسم کے لوگ علم منطق وکلام سیکھیں گے تو انکے تعصب میں اور بھی اضافہ ہوگا دوسرے وہ حضرات جن کی قوت عاقلہ تیز نہیں ہے اور منطق کے حقائق تک رسائی نہیں ہوسکتی اس قسم کے لوگ علم منطق وکلام سیکھیں گے تو ایمان خطرے میں ہوگا تیسرے وہ حضرات جو علم منطق سیکھ کر کمزور مسلمانوں کے دین وایمان کو خراب کرنے کی کوشش کرتے ہیں چوتھے وہ حضرات جو فلاسفہ ومناطقہ کے دقائق اور غیرضروری باتوں میں اس طرح گھس جاتے ہیں کہ عقائد اسلامیہ اور محتاج الیہ اشیاء کو چھوڑ دیتے ہیں یا عند التعارض منطق کو کتاب وسنت پر ترجیح دیتے ہیں اگر واقعتاً منطق ایسی بری چیز ہوتی تو بڑے بڑے علماء کرام کیوں سیکھتے؟ اور اس کی تعریف کیوں کرتے؟ بہر حال آج بھی اگر اس کے قواعد وضوابط کی رعایت وپابندی ہو تو انسان غلطی سے محفوظ رہ سکتا ہے لیکن اگر کوئی اس کو صحیح عقیدہ کے خلاف استعمال کرے تو یہ خود اس کا قصور ہوگا نہ کہ فن کا۔ وِلِلّٰہِ دَرُّ القَائِلِ،

عَابَ المَنْطِقَ قَوْمٌ لاَ عُقُوْلَ لَهُمْ وَلَيْسَ لَهُ إِذَا عَابُوْهُ مِنْ ضَرَرٍ
مَا ضَرَّ شَمْسَ الضُّحٰى وَ الشَّمْسُ طَالِعَةٌ أَنْ لاَ يَرىٰ ضَوْءَ هَا مَنْ لَيْسَ ذَا بَصَر

= یعنی بے عقل لوگوں نے منطق میں عیب نکالا، منطق میں عیب نکالنے کی صورت میں منطق کا کوئی نقصان نہیں ہے
= طلوع ہونیوالا آفتاب کیلئے یہ بات نقصان دہ نہیں ہے کہ اندھا آدمی اس کی روشنی کو نہ دیکھ سکے۔

منطق کے بارے میں اصحاب فضل کے تعریفی اقوال: واضح ہو کہ منطق کے بارے میں بہت سارے تعریفی اقوال ہیں ان میں سے چند پیش خدمت ہیں (۱) شیخ ابوالنصر فارابی نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے کیونکہ صحت وسقم، قوت وضعف میں علم منطق جملہ علوم پر حاکم ہے (۲) شیخ ابو علی ابن سینا نے اس کو خادم العلوم کہا ہے اور مزید کہا کہ علم منطق جملہ علوم کے ادراک وتحصیل میں معین ومددگار ہے جو شخص اس کو نہیں جانتا وہی اس کو چھوڑتا ہے اور اس کی منفعت کا انکار کرتا ہے۔

(۳) حجۃ الاسلام امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ المَنْطِقَ فَلاَ ثِقَةَ لَهُ فِيْ العُلُوْمِ أَصلاً۔ جو شخص علم منطق سے اچھی طرح واقف نہ ہو وہ علوم میں قابل وثوق نہیں ہے۔ (۴) حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے اپنے ایک رسالہ میں (جس میں آپ نے شاہ بخارا کے سوالوں کے جوابات دیئے ہیں) منطق کے متعلق سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کی حیثیت آلہ کی ہے اور آلہ کا حکم ہمیشہ اس چیز کے تابع ہوتا ہے جس کا اسے آلہ بنایا جائے (۵) قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ اپنے وصیت نامہ کے آخر میں رقم طراز ہیں مگر منطق کہ خادم ہمہ علوم است خواندنِ آں البتہ مفید است (۶) حضرت محی الدین مخدومی شیخ جلال الدین عارف رومیؒ فرماتے ہیں ؎

منطق وحکمت زبہر اصطلاح گر بخوانی اند کے باشد مباح

= یعنی منطق اور حکمت بہت عمدہ اصطلاح ہیں تھوڑا بہت سیکھ لینا مباح ہے۔ اور بعض لوگوں نے منطق اور نحو کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے ۔

ان رمت ادراك العلوم بسرعة　　فعليك بالنحو القويم ومنطق

هذا لميزان العقول مرجع　　والنحو اصلاح اللّسانِ بمنطق

یعنی اے مخاطب! اگر تم تمام علوم کو جلد از جلد حاصل کرنا چاہتے ہو تو مضبوط نحو اور علم منطق کو لازم پکڑلو یہ منطق (صحت و سقم کو ناپنے کا) بہترین ترازو ہے اور علم نحو زبان و گفتگو کی اصلاح کرتا ہے۔ (۸) رسالہ النور ماہ ربیع الثانی ۱۳۶۱ھ کی اشاعت میں حضرت حکیم الامت مجدد الملت تھانویؒ کی رائے گرامی بایں الفاظ درج ہے "ہم تو جیسا بخاری کے مطالعہ میں اجر سمجھتے ہیں میر زاہد، امور عامہ کے مطالعہ میں ویسا ہی اجر سمجھتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ نیت صحیح ہو کیونکہ اس کا شغل بھی اللہ کے واسطے سے ہے (۹) واقعہ مشہور ہے کہ ایک دفعہ شیخ الادب مولانا اعزاز علیؒ قطبی کا سبق پڑھا رہے تھے کسی نے ایصالِ ثواب کے لئے درخواست کی حضرت والا نے قطبی کا سبق ختم کر کے ایصالِ ثواب کیلئے دعاء مانگی پوچھا گیا حضرت قطبی کا سبق اور ایصالِ ثواب کیلئے دعا! تو فرمایا کہ یہ بھی علوم مقصودہ کے لئے آلہ ہونے کی حیثیت سے اس درجہ میں آگیا لہٰذا اس کے بعد بھی ایصالِ ثواب کے لئے دُعاء مانگی جاسکتی ہے (۱۰) بعض لوگوں نے کہا ہے ان العلوم سيّما اليقينية من الحكمة وغيرها اعلى المطالب وابهى المَناقب وانّ صاحبها اشرفُ الاَشخاصِ البشرِيّة ونفسَهٗ اسرعُ اتِّصالاً بِالعُقُول الملكيّةِ وكانَ الاطّلاعُ على دقائقها والاحاطة بكُنه حقائقها لايُمكن الا بالعلم الموسوم بالمنطق اذ به يُعرف صحّتها من سُقمها وغثها من سمنها (تلك عشرةٌ كاملة)

منطق کے فائدے: منطق کے فائدے پر نظر ڈالتے ہوئے علامہ طحطاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ اعم العلوم ہے کیونکہ اس کے ذریعہ عالم، جاہل، شہری، دیہاتی سب کے اندر قوتِ گویائی پیدا ہوتی ہے اور مناظرے و معاملات میں مغلوب نہیں ہوتے اور ذہن فکری و روحانی خطاؤں سے محفوظ ہو جاتا ہے، بحث و مباحثہ اور غور و خوض کا مادّہ اور ملکہ پیدا ہوتا ہے اس سے پتہ چلا کہ منطق کا تعلق کسی خاص زبان و قوم سے نہیں ہے بلکہ ہر قوم میں ہر زبان میں اس کا چرچا ہے اور اس سے ہر زبان میں فائدہ ہوتا ہے لیکن دو قسم کے لوگ اس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے (۱) وہ آدمی جو زیادہ ذہین و فطین ہو وہ اس کو بیکار اور فضول سمجھے گا اور اس کی تعلیم اضاعتِ وقت سمجھے گا (۲) جو زیادہ کمزور اور کند ذہن ہو وہ بھی فائدہ نہیں اٹھا سکتا (کمافی مقدمہ تحفہ شاہجہانی) اس طرح خلفاء راشدین کی صداقت وحقانیت اسی منطق کے ذریعہ آیت قرآنی سے ثابت کی جاسکتی ہے اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِى الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ. اس آیت میں الذين سے خلفاء راشدین مراد ہیں اِن مَكّنّٰهُم فى الارضِ، مقدم ہے۔ اقاموا الصَّلوٰةَ، تالی ہے، مقدم اور تالی میں لزوم کا علاقہ ہوتا ہے، جیسا کہ اِنْ كانتِ الشمس طالعةً فالنهار موجود، میں ہے۔ اب خلفاء راشدین کو حکومت ملی تو تالی (یعنی اقامت صلوٰۃ وایتاء زکوٰۃ امر بالمعروف نہی عن المنکر) بھی ان کیلئے ثابت ہوگا راشدین کا یہی مطلب ہے۔

طبقات حکماء وفلاسفہ: سب سے پہلے حکماء کی دو قسمیں ہیں ایک متقدمین جن کی انتہاء افلاطون پر ہوتی ہے، دوم متأخرین جن کی ابتداء ارسطو سے ہوتی ہے۔ (کمافی تفسیر حقانی ج۱۔ ص۱۵)

نظریات وعقائد کے اعتبار سے فلاسفہ وحکماء کی تین قسمیں ہیں (۱) دہریئین وہ گروہ ہے جو اللہ تعالیٰ کا منکر ہے اور آگ کی پرستش کرتا ہے (۲) طبیعیین وہ گروہ ہے جو باری تعالیٰ کو تو مانتا ہے لیکن حشر ونشر کو نہیں مانتا اور عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے (۳) حکماء الٰہیین کے دو فرقے ہیں ایک متقدمین کا فرقہ جو قرنِ اولیٰ میں تھا دوم متأخرین کا فرقہ۔ پھر فرقۂ متأخرین کے دو گروہ ہوگئے ایک مشائین دوم اشراقیین۔ مشائین وہ حضرات ہیں جو مدعیٰ کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں لیکن دینِ سماوی کی اتباع نہیں کرتے جیسے ارسطو وغیرہ۔ اشراقیین وہ حضرات جو مدعیٰ کو نفوسِ مطہرہ سے ثابت کرتے ہیں لیکن دینِ سماوی کی اتباع نہیں کرتے جیسے افلاطون وغیرہ (ملاحظہ ہو مشکوٰۃ الانوار فی لطائف الاخبار لحجۃ الاسلام امام غزالی متوفی ۵۰۵ھ) ان کے مقابلے میں متکلمین اور صوفیین ہیں۔ متکلمین وہ حضرات جو مدعیٰ کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں اور دینِ سماوی کی پیروی بھی کرتے ہیں، واضح ہو کہ اشراقیین اور مشائین دونوں فرقے افلاطون کے تلامذہ ہیں اشراقیین چونکہ اشراقِ قلب سے تعلیم حاصل کرتے تھے اس لئے ان کا نام اشراقیین ہوگیا اور مشائین چلتے پھرتے تعلیم حاصل کرتے تھے اس لئے ان کا نام مشائین ہوگیا۔ کشف الظنون میں ہے کہ حضرت لقمانؑ کے شاگردوں میں سے حکیم فیثاغورث متوفی ۴۳۶ قبل المسیح ہے اور سقراط کے شاگرد حکیم افلاطون مولود ۴۲۷ قبل المسیح متوفی ۳۴۷ ہے اور افلاطون کے شاگرد ارسطاطالیس متوفی ۳۲۲ قبل المسیح ہے اور ارسطاطالیس کے شاگرد اسکندر رومی متوفی ۳۲۳ قبل المسیح ہے۔

منطق کی شرعی حیثیت: رہا یہ سوال کہ منطق سیکھنا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی بھی علم کسی بھی زبان وقوم سے تعلق رکھتا ہو اس کا سیکھنا مباح بلکہ بعض اوقات ضروری اور واجب ہوتا ہے، چنانچہ شارح میزان المنطق فرماتے ہیں کہ عقلی طور پر یہ بات ثابت اور تسلیم شدہ ہے کہ آیات قرآنیہ اور آثار نبویہ سے استدلال کرکے اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کی معرفت حاصل کرنا واجب ہے، اب مذکورہ طریقہ سے اللہ کی ذات اور اس کی صفات کی معرفت کا حصول منطق پر موقوف ہے لہٰذا مُقدمة الواجب واجبة، کے قاعدہ کے مطابق منطق کا سیکھنا اور سکھانا بھی واجب ہوگا۔

امام غزالیؒ صاحب احیاء العلوم فرماتے ہیں کہ منطق میں دلائل وبراہین اور تعریفات وحدود کے شرائط واسباب اور علل سے بحث ہوتی ہے اور ان چیزوں کی معرفت واجب علی الکفایہ ہے لہٰذا منطق کا سیکھنا بھی واجب علی الکفایہ ہوگا اور جن کتابوں میں منطق کی ممانعت کی تصریح ہے اس سے وہ منطق مراد ہے جس میں معتزلہ وفلاسفہ ودیگر فرق ضالہ کے بے فائدہ شبہات وفضولیات ہیں چنانچہ طحطاوی میں ہے کہ موجودہ منطق اس ممانعت میں شامل نہیں ہے اور اگر موجودہ منطق بھی اس میں شامل ہو تو علوم دینیہ کے علاوہ کسی اور علم کا سیکھنا سکھانا جائز نہ ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے۔ خاتم المفسرین قدس سرہ العزیز ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ منطق کی مثال تلوار وبندوق کی ہے اگر تلوار وبندوق خریدنے کا مقصد قتل ناحق اور رہزنی وابطال ہو تو سیکھنا ناجائز ہے ورنہ جائز، بلکہ ضروری ہے مثلاً یہ مقصود ہو کہ اس سے دین اسلام

کی تائید اور کفر والحاد کا بطلان اور ان کے قوانین واصول کی تردید ہو تو باعث ثواب ہے۔
(ماخوذ از مقدمات لمولانا محمد صدیق صاحب ارکانی ناقلا عن مقدمہ تحفہ شاہجہانی)

کتب منطق: (۱) ایساغوجی یہ شیخ ابہری، صاحب ہدایت الحکمت متوفی ۶۶۰ھ کی ہے۔
(۲) رسالہ شمسیہ یہ علامہ نجم الدین ابوالحسن علی بن عمر قزوینی متوفی ۶۷۵ھ کی نہایت جامع مانع تصنیف ہے۔
(۳) قطبی شرح شمسیہ یہ علامہ قطب الدین رازی، صاحب شرح الاشارات متوفی ۷۶۶ھ کی ہے۔
(۴) تہذیب المنطق یہ علامہ تفتازانی صاحب شرح عقائد متوفی ۷۹۲ھ کی ہے۔
(۵) شرح تہذیب یہ عبداللہ بن حسین یزدی متوفی ۱۰۱۵ھ کی تہذیب کی بہترین شرح ہے۔
(۶) صغریٰ وکبریٰ یہ دونوں سید شریف جرجانیؒ صاحب شرح مواقف متوفی ۸۱۶ھ کی ہے۔
(۷) سلم العلوم محب اللہ بہاری صاحب مسلم الثبوت متوفی ۱۱۱۹ھ کی نہایت جامع ومانع وعظیم الشان تصنیف ہے۔
(۸) حمداللہ شرح سلم یہ حمداللہ بن شکراللہ سندیلوی متوفی ۱۱۶۰ھ کی ہے۔
(۹) قاضی مبارک شرح سلم یہ مبارک بن محمد وائم متوفی ۱۱۶۴ھ کی ہے۔
(۱۰) ملاحسن شرح سلم یہ محمد حسن بن قاضی غلام مصطفیٰ متوفی ۱۲۰۹ھ کی جامع مانع تالیف ہے۔
(۱۱) بحر العلوم شرح سلم یہ عبد العلی محمد بن نظام الدین متوفی ۱۲۲۹ھ کی ہے۔
(۱۲) ملا مبین شرح سلم یہ ملا مبین شاگرد ملا حسن متوفی ۱۲۲۵ھ کی ہے۔
(۱۳) ضیاء النجوم شرح سلم یہ مولانا مفتی ابراہیم بلیاوی کی ہے۔
(۱۴) مرقات یہ مولانا فضل امام بن محمد ارشد خیر آبادی متوفی ۱۲۴۴ھ کی ہے۔
(۱۵) مطالع ومواقف یہ عضد الدین عبدالرحمٰن بن احمد متوفی ۷۵۶ھ کی ہے۔
(۱۶) غلام یحییٰ علی میر زاہد یہ غلام یحییٰ بن نجم الدین بہاری متوفی ۱۱۸۰ھ کی ہے۔
(۱۷) ملا جلال یہ علامہ دوانی صاحب عقائد جلالی متوفی ۹۰۸ھ کی ہے۔
(۱۸) میرزاہد وحاشیہ شرح مواقف یہ میرزاہد بن قاضی محمد اسلم ہروی متوفی ۱۱۰۱ھ کی ہے۔
(۱۹) قال اقول شرح ایساغوجی یہ حسام الدین حسن سکانی متوفی ۷۶۰ھ کی ہے۔
(۲۰) میزان المنطق یہ قاضی عبدالمقتدر بن محمود متوفی ۷۹۱ھ کی ہے۔
(۲۱) تیسیر المنطق یہ مولانا عبداللہ گنگوہی متوفی ۱۳۳۹ھ کی ہے۔
(۲۲) الشفاء اور الموجز الکبیر یہ دونوں شیخ ابو علی حسین بن عبداللہ معروف با بن سینا متوفی ۴۲۸ھ کی ہیں اور اس فن کی مایہ ناز اور بنیادی کتابیں ہیں، موصوف کی شفاء اٹھارہ جلدوں میں بتائی جاتی ہے۔
(۲۳) البرهان فی اسرار علم المیزان اور لوامع الافکار یہ دونوں کتابیں شیخ ایدمر بن علی کی ہیں۔
(۲۴) محک النظر ومعیار العلم یہ دونوں حجۃ الاسلام امام غزالی متوفی ۵۰۵ھ کی ہیں۔

(۲۵) جامع الدقائق فی کشف الحقائق یہ شیخ نجم الدین ابو الحسن متوفی ۶۵۰ھ کی ہے۔
(۲۶) عین القواعد ابو المعالی نجم الدین علی بن عمر بن علی قزوینی متوفی ۶۷۵ھ کی ہے۔
(۲۷) بیان الحق اور مطالع الانوار یہ دونوں سراج الدین محمود بن ابی بکر آرموی متوفی ۶۸۲ھ کی ہے۔
(۲۸) ناظرۃ العین شمس الدین ابو الثناء محمود بن عبد الرحمٰن اصبہانی متوفی ۷۴۹ھ کی ہے (۱) ان کے علاوہ بھی بہت سی کتابیں ہیں طوالت کی خاطر جن کو لکھا نہیں جارہا ہے۔

مصنف کے احوال، نام ونسب: آپ کا نام فضل امام ہے اور والد کا نام شیخ محمد ارشد، پورا نسب نامہ یوں ہے، فضل امام بن شیخ محمد ارشد بن حافظ محمد صالح بن مُلا عبد الواجد بن عبد الماجد بن قاضی صدر الدین بن قاضی اسماعیل ہرگامی بن قاضی عماد الدین بدایونی بن شیخ ارزانی بن شیخ منوّر بن شیخ خطیر الملک بن شیخ سالار شاہ بن شیخ وجیہ الملک بن شیخ بہاء الدین بن شیر الملک شاہ۔ ان چودہ واسطوں کے بعد یعنی شیر الملک پر آپ کا سلسلۂ نسب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے شجرۂ نسب سے مل جاتا ہے اس کے بعد کا سلسلہ یہ ہے۔ ابن شاہ عطاء الملک بن ملک بادشاہ بن حاکم بن عادل بن تارون بن جرجیس بن احمد نامدار بن محمد شہریار بن محمد عثمان بن دامان بن ہمایوں بن قریش بن سلیمان بن عفان بن عبد اللہ بن محمد عبد اللہ بن عمر فاروقؓ۔ اس طرح تینتیس واسطوں سے آپ کا نسب خلیفہ ثانی تک پہونچتا ہے۔

پیدائش اور وطن عزیز: ہندوستان کے وہ قصبے جو مردم خیزی میں مشہور رہے ہیں جہاں بڑے بڑے حضرات پیدا ہوئے ان میں ضلع سیتاپور کا قصبہ خیر آباد بھی ہے، اس کی حالت کچھ بھی ہو مگر حلقۂ درس وتدریس سے تعلق رکھنے والے جانتے ہیں کہ گذشتہ صدی کے آخر تک خیر آباد خیر البلاد لکھا جاتا تھا، حضرت مولانا فضل امام صاحب اسی خیر آباد کے مشہور فاضل ہیں لیکن چند وجوہ واسباب کی بناء پر آپ نے شاہجہاں آباد میں اس طرح توطن اختیار کیا کہ یہیں کے رؤساء میں شمار کئے جانے لگے۔

آباء واجداد: آپ کے مُورث اعلیٰ شیر الملک ایک قطعہ ملک ایران پر قابض وحکمران تھے، زوال ریاست پر دولتِ علم کمائی، ان کے دو صاحبزادے بہاء الدین اور شمس الدین ایران سے ہندوستان آئے، شمس الدین نے مسند افتاء رہتک سنبھالی، شاہ ولی اللہ صاحب انہی کی اولاد سے تھے اور بہاء الدین قبۃ الاسلام بدایوں کے مفتی ہوئے، ان کی اولاد میں شیخ ارزانی بدایونی نامور بزرگ اور اعلیٰ درجہ کے مفتی ہوئے، شیخ عماد الدین بن شیخ ارزانی تحصیل علم کی خاطر قاضی ہرگام (ضلع سیتاپور اودھ) کی خدمت بابرکت میں پہونچے قاضی صاحب نے ان کو شریف اور بزرگ پاکر اپنا داماد بنالیا، قاضی صاحب کے انتقال کے بعد ہرگام کے قاضی بن گئے وہیں شیخ اسماعیل پیدا ہوئے، آپ کے والد شیخ محمد ارشد نے ہرگام کو خیر آباد کہہ کر خیر آباد ضلع سیتاپور آباد کیا۔

والد ماجد: شیخ محمد ارشد فرشتہ سیرت انسان تھے، مولانا احمد اللہ بن حاجی صفت اللہ محدث خیر آبادی سے بیعت تھے، آپ کے ایک صاحبزادے جوانی کے عالم میں فوت ہوگئے، تقاضائے عمری کی وجہ سے احکامِ شریعت کے

(۱) مقدمات، لمولانا حافظ محمد صدیق صاحب ارکانی، ظفر المحصلین لمولانا حنیف صاحب گنگوہیؒ۔

پابند نہ تھے، اس لئے شیخ محمد ارشد کو تشویش رہتی تھی، پیر و مرشد کی خدمت میں قلبی بے چینی ظاہر کی۔ پیر نے دعاء کی شب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کپّے باغ میں جہاں مرحوم کی قبر تھی تشریف لائے اور بیل کے درخت کے نیچے وضوء فرمایا، بعد نماز فجر پیر و مرید دونوں ایک دوسرے کو مبارک باد دینے روانہ ہوئے، راستہ میں دونوں کی ملاقات ہوئی تو ایک نے دوسرے کو بشارت کا حال بتایا۔ وہیں سے دونوں کپّے باغ میں پہنچے دیکھا کہ مقام معہود میں وضوء کا اثر یعنی پانی کی تری موجود تھی، ایک عرصہ تک لوگ اس جگہ کی زیارت کرتے رہے، مولانا نقی علی خاں بھی اپنے صاحبزادہ مولانا احمد رضا خاں کے ساتھ ۱۳۰۹ھ میں اس مقام کی زیارت کیلئے بریلی سے خیر آباد پہونچے اور مولانا حسن بخش کے مہمان ہوئے افسوس کہ نہ اب وہ درخت باقی ہے نہ اس جگہ کا پتہ چل سکتا ہے، مفتی فخر الحسن خیر آبادی جو اُن معزز مہمانوں کی زیارت میں شریک تھے حظیرہ کے پاس اس بیل کے درخت کی جگہ بتاتے ہیں۔

تحصیل علم: مولانا فضل امام صاحب بڑے طباع و ذہین تھے، مولانا سید عبد الواجد کرمانی کے ارشد تلامذہ میں سے تھے، علوم عقلیہ و نقلیہ انہی سے حاصل کئے اس کے بعد دہلی میں صدر الصدور کے عہدہ پر فائز ہوئے مولانا شاہ صلاح الدین صفوی گوپاموئی (تلمیذ رشید مولانا محمد اعظم سندیلوی و مرید و خلیفہ مولانا شاہ قدرت اللہ صاحب صفی پوری) کے مرید تھے۔

درس وتدریس: فرائض ملازمت کے ساتھ مشغلہ تدریس و تصنیف ہمیشہ جاری رکھا، مادّۂ افہام و تفہیم خدا نے ایسا بخشا تھا کہ ایک بار شریک درس ہونے کے بعد طالب علم دوسری طرف کا رُخ بھی نہ کرتا تھا، آپ کے تلامذہ میں سب سے زیادہ نمایاں آپ کے صاحبزادے فضل حق اور مفتی صدر الدین خاں آزردہ صدر الصدور دہلی ہوئے، مولوی سناء اللہ بن احمد بن محمد شفیع بدایونی اور شاہ غوث علی بھی آپ ہی کے شاگرد ہیں۔

طلباء کے ساتھ حسن سلوک: مولانا حنیف صاحب گنگوہی فرماتے ہیں کہ شاہ غوث علی صاحب جو موصوف کے شاگرد اور صوفی منکش بزرگ گذرے ہیں، جنہوں نے تمام عمر سیاحت میں بسر کی ان کا بیان تذکرۂ غوثیہ میں نظر سے گذرا فرماتے ہیں کہ شاہ عبد العزیز صاحب شاہ عبد القادر صاحب اور مولانا فضل امام صاحب کی شاگردی کا فخر مجھے حاصل ہے، آخر الذکر استاذ کی جو شفقت میرے حال پر تھی وہ بیان سے باہر ہے، مولانا کے ساتھ دہلی سے پٹیالہ تعلیم کی غرض سے میں بھی چلا گیا میری عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ استاذ عالم جاودانی کو رخصت ہو گئے میں نے بھی تعلیم کو خیر باد کہہ دیا کہ نہ ایسا شفیق و قابل استاذ ملے گا نہ پڑھوں گا، ایک بار جب یہی شاہ صاحب مولانا فضل امام صاحب کے صاحبزادے علامہ فضل حق کو ملے اور موصوف نے تعلیم کے نامکمل رہ جانے پر اظہار افسوس کیا تو کہنے لگے کہ "پورے عالم ہو جاتے تو کیا ہوتا زیادہ سے زیادہ آپ جیسے ہوتے"۔

شفقت کا ادنیٰ نمونہ: ایک مرتبہ مولانا فضل امام صاحب نے ایک طالب علم کو فرمایا جاؤ فضل حق سے سبق پڑھ لو، وہ آیا غریب آدمی، بدصورت، عمر زیادہ، علم کم، کند ذہن، یہ نازک طبع، ناز پروردہ، جمال صورت و معنی سے آراستہ، چودہ برس کا سن و سال، نئی فضیلت۔ ذہن میں جودت بھلا میل ملے تو کیسے ملے اور صحبت راس آئے تو

کیونکر آئے، تھوڑا سبق پڑھایا تھا کہ بگڑ گئے جھٹ سے اس کی کتاب پھینک دی اور برا بھلا کہہ کر نکال دیا، وہ روتا ہوا مولانا صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا اور سارا حال بیان کیا، آپ نے فرمایا، بلاؤ اس خبیث کو، مولوی فضل حق صاحب آئے اور ہاتھ باندھ کر کھڑے ہوگئے، مولانا نے ایک تھپڑ ایسے زور سے دیا کہ اس کی دستار فضیلت دور جا پڑی اور فرمانے لگے کہ تو تمام عمر بسم اللہ کے گنبد میں رہا، ناز و نعمت میں پرورش پائی جس کے سامنے کتاب کھولی اس نے خاطر داری سے پڑھایا، طالب علموں کی قدر و منزلت تو کیا جانے اگر مسافرت کرتا، بھیک مانگتا اور طالب علم بنتا تو حقیقت معلوم ہوتی، ارے طالب علمی کی قدر تو ہم سے پوچھ ۔

درازی شب از مژگانِ من پرس　　　که یک دم خواب در چشمم نگشت ست

خبردار! تم جانو گے اگر آئندہ ہمارے طالبعلموں کو کچھ کہا، یہ چپ چاپ کھڑے رہے کچھ دم نہ مارا، خیر قصہ رفع دفع ہوا، لیکن پھر کسی طالب علم کو کبھی کچھ نہیں کہا۔

علمی قابلیت: کا اندازہ تو اسی سے کیا جاسکتا ہے کہ ایک جانب شاہ عبد العزیز صاحب اور شاہ عبد القادر صاحب کا ڈنکا منقولات میں بج رہا تھا اور دوسری طرف اسی دہلی میں مولانا فضل امام کے معقولات کا سکہ چل رہا تھا، طلباء دونوں دریاؤں سے سیراب ہو رہے تھے، سرسید احمد خاں نے آثار الصنادید میں مولانا کا ذکر جس عقیدتمندی سے کیا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے، ابتداء ان صفحات والقاب سے کی ہے

"اکملِ افرادِ نوعِ انسانی، مہبط انوار فیوض قدسی، سراب سرچشمۂ عین الیقین، مؤسس اساس ملت دین، ماحی آثارِ جہل، ہادم بناء انتساف، محی مراسم علم بانی مبانی انصاف، قدوۂ علماء فحول، حاوی معقول و منقول، سند اکابر روزگار، مرجع اعالی و ادانی ہر دیار، مزاجدان شخص کمال، جامع صفات جلال و جمال، مورد فیض ازل و ابد، مطرح انظار، سعادت سرمد، مصداق مفہوم تمام، اجزاء واسطۃ العقد، سلسلۂ حکمت اشراقی و مشائی، زبدۂ کرام، اسوۂ عظام، مقتدائے انام، مولانا مخدومنا مولوی فضل امام ادخله الله المقام فی جنة النعیم بلطفه العمیم"۔

ایک خواب اور اس کی عجیب وغریب تعبیر: مولانا نے دہلی میں خواب دیکھا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم مکان میں فروکش ہوئے ہیں، اور فلاں کمرہ میں اقامت گزیں ہیں، تعبیر دریافت کرنے کے لئے علامہ کو شاہ عبد العزیز صاحب کی خدمت میں بھیجا، شاہ صاحب نے فرمایا کہ جاکر فوراً سامان کمرے سے نکال لو، اور اس کو بالکل خالی کردو، چنانچہ ایسا ہی کیا گیا، خالی ہوتے ہی وہ کمرہ فوراً گر گیا، یہ بات سمجھ میں نہ آئی شاہ صاحب سے دریافت کیا گیا کہ یہ تعبیر کیونکر ہوئی؟ فرمایا کہ اس وقت بے اختیار یہ آیت ذہن میں آگئی تھی اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا۔

وفات: ۵/ ذی قعدہ ۱۲۴۰ھ کو مولانا نے سفر آخرت اختیار کیا، مرزا غالب نے حسب ذیل تاریخ وفات لکھی ۔

اے دریغا قدوۂ ارباب فضل | کرد سوئے جنت الماویٰ خرام
چوں ارادت از پے کشف شرف | جست سال فوت آں عالی مقام
چہرہ ہستی خراشیدم
گفتم اندر سایۂ لطف نبی | باد آرامش کہ افضل امام
۱۲۴۰

احاطۂ درگاہ مخدوم شیخ سعد الدین خیر آبادی میں اپنے دادا مولانا محمد اسلم سندیلوی اور استاد مُلّا عبد الواجد کرمانی خیر آبادی کے قریب مدفون ہوئے، اب تینوں قبریں شکستہ ہیں۔

تصانیف: مولانا نے بیسویں مفید و معرکۃ الآراء کتابیں لکھیں جن مصنفات کا نام و پتہ معلوم ہو سکا وہ درج کی جاتی ہیں، دو ایک کے سواء سب غیر مطبوعہ ہیں سب سے زیادہ مشہور تصنیف علم منطق میں مرقات ہے جو تمام مدارس عربی میں داخل نصاب ہے، اسکے علاوہ میر زاہد رسالہ، میر زاہد مُلّا جلال اور افق المبین پر حواشی لکھے، تلخیص الشفاء، نخبۃ السر اور آمدنامہ تصنیف کیا، تذکرۂ علماء ہند میں ہے ”آمدنامہ کہ در آں قواعد فارسی بیان کردہ و نیز ترجمہ علماء جوار لکھنؤ تحریر فرمودہ“۔

شروح وحواشی مرقات: (۱) شرح مرقات (عربی) از مولانا عبد الحق بن فضل حق بن فضل امام خیر آبادی (۲) ہدیہ شاہجہانیہ حل مرقات میزانیہ (فارسی) از مولوی علی حسن بن نواب صدیق حسن خاں بھوپالی۔

(ظفر المحصلین)

ظفر بن مبین عفا اللہ عنہما
خادم التدریس مرادیہ شہر مظفر نگر یوپی
۲/۸/۱۴۲۰ھ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان اور رحم کرنے والا ہے

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَبْدَعَ الْاَفْلَاكَ وَالْاَرْضِیْنَ وَ الصَّلٰوةُ عَلٰی مَنْ کَانَ نَبِیًّا وَّ آدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَ الطِّیْنِ وَ عَلٰی آلِهٖ وَ اَصْحَابِهٖ اَجْمَعِیْنَ۔

ترجمہ: تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص ہیں جس نے آسمانوں اور زمینوں کو بغیر نمونہ کے پیدا کیا اور رحمت کاملہ نازل ہوجیو اس ذاتِ گرامی پر جو نبی تھی درانحالیکہ آدمؑ پانی اور مٹی کے درمیان تھے، اور آپؐ کے تمام آل واصحاب پر (رحمت کاملہ نازل ہوجیو)

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ نے سلف صالحین کی اقتدء اور کلام اللہ کی اتباع اور آقاو مولیٰ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین پر عمل کرتے ہوئے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ کے بعد "الحمد للہ" سے کیا، کیونکہ سلف صالحین کا یہ طریقہ تدریس رہا ہے کہ وہ اپنی کتاب کی ابتداء تسمیہ اور تحمید سے فرمایا کرتے تھے، اور کلام اللہ کی ترتیب بھی اسی طرح ہے کہ اوّلاً تسمیہ ہے پھر تحمید، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ فِیْهِ بِبِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ اَقْطَعُ وَ اَجْزَمُ (الحدیث) یعنی ہر ایسا مہتم بالشان کام جو بسم اللہ سے نہ شروع کیا جائے وہ ناتمام اور ادھورا رہتا ہے، اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ارشاد ہے کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ فِیْهِ بِحَمْدِ اللّٰهِ فَهُوَ اَبْتَرُ. یعنی ہر ایسا مہتم بالشان کام جس کو اللہ کی حمد سے نہ شروع کیا جائے وہ دُم بریدہ اور ناقص رہتا ہے۔

قوله الحمدُ: حمد باب سمع کا مصدر ہے، حمد کے لغوی معنی ہیں، تعریف کرنا۔ حمد کی اصطلاحی تعریف صاحب مختصر المعانی نے اس طرح کی ہے اَلْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِالْجَمِیْلِ عَلٰی قَصْدِ التَّعْظِیْمِ سَوَاءٌ تَعَلَّقَ بِالنِّعْمَةِ اَوْ بِغَیْرِهَا. حمد نام ہے تعظیم اور اکرام کے ارادے کے ساتھ زبان سے تعریف کرنے کا وہ تعریف خواہ کسی نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں ہو۔

فوائد قیود: حمد کی تعریف میں "علیٰ قصد التعظیم" کی قید لگا کر اس تعریف کو نکال دیا ہے جو بطور استہزاء اور مذاق کے کی جائے، اسی طرح اس صورت کو بھی خارج کردیا ہے جس میں تعریف کرنے والا کوئی ارادہ نہ کرے، نہ تعظیم کا اور نہ استہزاء اور مذاق کا۔

اور "باللّسان" کی قید سے اس تعریف کو خارج کردیا جو حق تعالیٰ نے اپنی تعریف خود کی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ زبان وغیرہ سے منزہ اور مبرا ہیں۔ اور "سواءٌ تعلق بالنعمة او بغیرِهَا" کی قید سے شکر کو خارج کردیا ہے، کیونکہ شکر صرف نعمت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، غیر نعمت کے مقابلہ میں نہیں ہوتا۔ دوسرے حضرات نے حمد کی تعریف میں "بالجمیل الاختیاری" کی بھی قید لگائی ہیں تو اس قید سے حمد کی تعریف سے مدح نکل جائے گی کیونکہ اختیاری اور غیر اختیاری دونوں طرح کی خوبی پر تعریف کرنے کو مدح کہا جاتا ہے، چنانچہ مَدَحْتُ زَیْدًا عَلٰی حُسْنِهٖ کہا جاسکتا ہے لیکن

حَمِدْتُهٗ عَلٰی حُسْنِہٖ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ حسن غیر اختیاری خوبی ہے۔

قولہ اَلْحَمْدُ: میں الف لام استغراقی، جنسی، عہد خارجی اور عہد ذہنی چاروں صورتیں مراد لی جاسکتی ہیں۔

لفظ اللہ کی تعریف: اَللّٰہُ ھُوَ عَلَمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَحِقِّ لِجَمِیْعِ الْمَحَامِدِ۔

اللہ نام ہے اس ہستی کا جس کے لئے ہمیشہ وجود ضروری ہے اور جو تمام خوبیوں کا مستحق ہے، لفظ "لِلّٰہِ" میں لام اختصاص کا ہے، مطلب یہ ہے کہ ساری تعریفیں اللہ ہی کے لئے مخصوص ہیں، اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی اس لائق نہیں کہ اس کی حمد کی جائے، کیونکہ حمد انعام کرنے والے کے کمالات کو اظہار کرنے کا نام ہے، اور کمالِ حقیقی اور انعام حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مختص ہے لہٰذا حمد کے تمام افراد بھی اللہ تعالیٰ ہی کیلئے مخصوص ہیں۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم مشتق ہے علم نہیں، اور علامہ قاضی بیضاوی کا رجحان ہے کہ اصل میں وصف ہے مگر اس میں علمیت غالب ہو گئی ہے۔

(كذا فی حاشية المرقات)

قولہ ابدع: یہ باب افعال سے ماضی مطلق واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے، ابداع سے مشتق ہے، اور ابداع لغت میں عدم نظیر کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں بغیر کسی مادہ کے کسی شئی کو عدم سے وجود میں لانے کا نام ہے۔

قولہ الافلاک: یہ اَبْدَعَ کا مفعول ہے، افلاک فلک کی جمع ہے بمعنی آسمان۔ قولہ الارضین: اس کا عطف الافلاک پر ہے، اور یہ ارض کی جمع ہے بمعنی زمین، ارضٌ مؤنث ہے اور تا مقدر ہے اصل میں اَرْضَةٌ ہے کیونکہ ارضٌ کی اسم تصغیر اُرَیْضَةٌ آتی ہے اور لفظ کی اصلیت کا علم تصغیر سے ہو جاتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ ارض کی اصل ارضةٌ ہے، اب اگر کوئی سوال کرے کہ جمع مذکر سالم تو ذوی العقول میں سے ہے اور اَرْضٌ غیر ذوی العقول میں سے ہے تو پھر ارض کی جمع اَرَضِیْنَ جمع سالم کیوں لائی گئی؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ زمین میں جو ذوی العقول ہیں ان کا لحاظ کر کے جمع مذکر سالم لائی گئی ہے۔

مصنف علیہ الرحمہ اس جگہ اَلْاَفْلَاکَ وَالْاَرَضِیْنَ جمع کا صیغہ استعمال فرمایا ہے، اور ان دونوں میں سات سات حروف ہیں، دراصل اس سے اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ آسمان وزمین کے سات سات طبقات ہیں، جیسا کہ سورۂ طلاق میں ارشاد ہے اَللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ۔ (توضیحات)

قولہ الصَّلٰوۃُ: یہ اصل میں صَلَوَۃٌ صاد، لام اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ ہے واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے قال کے قاعدہ کے مطابق واؤ کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہو گیا، صلوٰۃ کے لغوی معنی دُعا کے ہیں، اور اصطلاح شریعت میں صلوٰۃ نام ہے متعین اوقات میں مخصوص شرائط کے ساتھ اذکار متعینہ اور ارکانِ مخصوصہ کے ادا کرنے کا۔

سوال: صلوٰۃ مشترک لفظی ہے یا مشترک معنوی؟

جواب: بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ مشترک لفظی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مشترک معنوی ہے، جو حضرات کہتے ہیں کہ مشترک لفظی ہے وہ فرماتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ کو ابتداء ہی میں بہت سے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے، چنانچہ جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو صلوٰۃ کے معنی نزول رحمت کے ہوں گے اور جب بندوں کی جانب

نسبت کی جائے تو اس سے مراد طلب رحمت ہو گی، اور جب فرشتوں کی جانب نسبت کی جائے تو اس وقت صلوٰۃ کے معنی استغفار ہوں گے اور جب چرند پرند اور کیڑے مکوڑوں کی طرف نسبت کی جائے تو صلوٰۃ کے معنی تسبیح (سبحان اللہ کہنا) اور تہلیل (لاالٰہ الا اللہ کہنا) ہوں گے۔ اور جو حضرات کہتے ہیں کہ مشترک معنوی ہے وہ فرماتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ کی اصل وضع تو ایک مفہوم کلّی یعنی اعتناء بالشان کیلئے ہوئی ہے، اعتناء بالشان کہتے ہیں کسی کی شان کا لحاظ کرنا، پھر اس مفہوم کلی کے متعدد افراد ہیں، یعنی اِنزال رحمت، استغفار، طلب رحمت، تسبیح و تہلیل۔

قوله نبیاً: نبی صفت کا صیغہ ہے اس کا مشتق منہ یا تو مہموز لام ہے یا ناقص واوی ہے اگر پہلی صورت ہے تو مشتق منہ "نبأ" ہوگا معنی ہوں گے خبر دینا، نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی احکام شرعیہ کی خبر دیتا ہے۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو مشتق منہ "نَباوۃٌ" ہوگا، اور نباوۃ کے معنی رفعت اور بلندی کے ہیں نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ دوسری تمام مخلوقات سے ان کا مرتبہ بلند و بالا ہوتا ہے۔ نبی کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے اَلنَّبِیُّ هُوَ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِتَبْلِیْغِ اَحْکَامِهٖ، یعنی نبی وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے احکام کی تبلیغ کے لئے مخلوق کی طرف مبعوث فرمایا ہو۔

سوال: نبی اور رسول دونوں مترادف لفظ ہے یا ان میں کچھ فرق ہے؟

جواب: بعض کے نزدیک دونوں مترادف لفظ ہیں یعنی جو نبی ہیں وہی رسول ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے کیونکہ رسول اس نبی کو کہا جاتا ہے جن کو مستقل شریعت اور مستقل کتاب دیکر بھیجا گیا ہو اور نبی عام ہے خواہ ان کو نئی شریعت اور نئی کتاب دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔ دوسرے قول کے اعتبار سے نبی اور رسول میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہو گی اور عموم و خصوص مطلق میں دو مادّے ہوتے ہیں ایک اجتماع کا اور ایک افتراق کا چنانچہ ہر رسول تو نبی ہیں لیکن ہر نبی رسول نہیں۔

قوله وآدم الخ: یہ جملہ ترکیب میں "نبیا" سے حال واقع ہے، اور نحو کا قاعدہ ہے کہ جب حال جملہ اسمیہ ہو تو حال کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کرنے کیلئے واؤ لایا جاتا ہے اسی لئے مصنف علیہ الرحمہ نے لفظ "آدم" سے پہلے واؤ لایا ہے۔

تنبیہ: مصنف علیہ الرحمہ نے "وآدم بین الماء والطین" لاکر حدیث مشہور "کُنْتُ نَبِیًّا وَ آدَمُ بَیْنَ الرُّوْحِ وَ الْجَسَدِ" کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس وقت حضرت آدمؑ روح اور جسم کے درمیان تھے میں اس وقت نبی تھا۔

قوله آله: **سوال** ...... لفظ آل اصل میں کیا تھا؟

جواب: لفظ آل کی اصل کے بارے میں اختلاف ہے، جمہور کا قول ہے کہ آل کی اصل اهل ہے۔ جمہور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آل کی تصغیر اُهیل آتی ہے اور قاعدہ ہے کہ تصغیر کے ذریعہ اسم کی اصلیت کا پتہ چل جاتا ہے، لہٰذا آل کی تصغیر "اُهَیْلٌ" آنا اس بات کی دلیل ہے کہ "هاء" حرف اصلی ہے اور آل اصل میں اهل ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ اهل سے آل کیسے ہو گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں تعلیل ہوئی ہے، هاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا، اَءْلٌ

ہو گیا پھر "آمن" کے قاعدہ کے مطابق ہمزہ کو الف سے بدل دیا آل ہو گیا۔ خلیل بن احمد اور یونس نے کہا ہے کہ "آل" اصل میں "اَوَل" تھا واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا گیا لہٰذا آل ہو گیا۔

لفظ آل اور اھل کے درمیان فرق: ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ لفظ آل خاص ہے اور اھل عام ہے، آل کی اضافت صرف ذوی العقول کی طرف ہوتی ہے، لہٰذا آلِ دیوبند آل دینا جپوری وغیرہ کہنا صحیح نہیں ہے، اور اھل کی اضافت ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کی طرف ہوتی ہے لہٰذا اھل دیوبند وغیرہ کہنا صحیح ہے، نیز لفظ آل کی اضافت ذوی العقول میں سے شریف اور عظیم لوگوں کی طرف ہوتی ہے خواہ اس کی شرافت صرف دنیاوی اعتبار سے ہو اور آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہ ہو جیسے آل فرعون وغیرہ، یا دنیاوی واخروی دونوں اعتبار سے ہو جیسے آلِ محمد، آل ابراھیم، لہٰذا آلِ حجام (نائی کی اولاد) کہنا صحیح نہ ہوگا۔

سوال: آل سے کیا مراد ہے؟ **جواب:** آل کی مراد اور مصداق کے بارے میں چند اقوال ہیں (۱) امام الہمام قدوۃ الانام حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آل محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے پانچواں حصہ مقرر ہے (۲) روافض یعنی شیعہ کا کہنا ہے کہ آل سے مراد حضرت فاطمہؓ، حضرت علیؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ ہیں (۳) اور جمہور اہل سنت والجماعت فرماتے ہیں کہ آل سے مراد آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہیں (۴) اور بعض علماء کا کہنا ہے کہ ہر مؤمن متقی پرہیزگار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل ہے۔ (تکمیل الامانی)

قولہ اصحابہ اجمعین: لفظ اصحابہ ترکیب میں مؤکد اور اجمعین تاکید ہے۔

سوال...... لفظ اصحاب کس کی جمع ہے؟ **جواب:** اس کے بارے میں چند اقوال ہیں (۱) اصحاب صاحب کی جمع ہے، جیسے اطھار طاھر کی جمع ہے (۲) صحیب کی جمع ہے، جیسے اَشراف شریفٌ کی جمع ہے (۳) صَحْبٌ کی جمع ہے جیسے اَنْھَار، نھر کی جمع ہے (۴) صَحِبٌ کی جمع ہے جیسے اَنْمَار نَمِرٌ کی جمع ہے، اور اصحاب کے معنی ہیں ایک ساتھ زندگی بسر کرنے والے۔

سوال...... اصحاب اور صحابہ میں کیا فرق ہے؟ **جواب......** اصحاب عام ہے ہر ایک کے ساتھیوں پر وہ بولا جاتا ہے اور صحابہ خاص ہے صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں پر بولا جاتا ہے، اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہ اجمعین میں سے ہر ایک فرد کے لئے صحابی کا لفظ استعمال ہوتا ہے، اور صحابی اسکو کہتے ہیں جس نے بحالتِ ایمان سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہو اور ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔ (جواھر الفرائد)

سوال...... آل اور صحابہ میں کون سی نسبت ہے؟ **جواب......** ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، عموم وخصوص من وجہ میں تین مادّے ہوتے ہیں ایک اجتماع اور دو افتراق (۱) بعض وہ حضرات ہیں جو آل بھی ہیں اور صحابی بھی مثلاً جو بنی ہاشم اور بنی مطلب میں سے ہوں اور انہوں نے ایمان کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہو اور ایمان ہی پر ان کی وفات ہوئی ہو، یہ مثال مادۂ اجتماع کی ہے (۲) بعض وہ حضرات جو صحابی تو ہیں لیکن آل میں سے نہیں جیسے حضرت بلالؓ، حضرت سلمان فارسیؓ وغیرہما، یہ مثال مادۂ افتراق کی

ہے (۳) بعض وہ حضرات جو آل تو ہیں لیکن صحابی نہیں مثلاً بنو ہاشم اور بنو مطلب جو آپ پر ایمان نہیں لائے یہ مثال بھی مادۂ افتراق کی ہے۔ (الہامیہ وغیرہ)

وَ بَعْدُ: فَهٰذِهٖ عِدَّةُ فُصُولٍ فِیْ عِلْمِ الْمِیْزَانِ لَابُدَّ مِنْ حِفْظِهَا وَ ضَبْطِهَا لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یَتَذَكَّرَ مِنْ اُولِی الْاَذْهَانِ وَ عَلَی اللّٰهِ التَّوَكُّلُ وَ هُوَ الْمُسْتَعَانُ

ترجمہ: اور حمد وصلوٰۃ کے بعد پس یہ چند فصلیں ہیں علم منطق میں ضروری ہے ان کو یاد کرنا اور محفوظ رکھنا اس شخص کے لئے جو یاد کرنا چاہے ذہن والوں میں سے اور اللہ ہی پر بھروسہ ہے اور وہی مددگار ہے۔

تشریح: لفظ بعدُ یہ ظرف زمانیہ میں سے ہے، اس کا استعمال ظرف زمان اور مکان دونوں کیلئے ہوتا ہے، لفظ بعد کی تین حالتیں ہیں ایک تو یہ کہ ان کا مضاف الیہ مذکور ہو، دوم یہ کہ ان کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسیا منسیا ہو، یعنی قطعاً مضاف الیہ کو بھلا دیا گیا ہو، سوم یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہو مگر منوی ہو یعنی لفظوں میں اگرچہ محذوف ہو مگر دل میں اس کا ارادہ کر لیا گیا ہو۔ پہلی دونوں صورتوں میں لفظ بعد معرب ہے عوامل کے اعتبار سے اس کا اعراب مختلف ہوگا اور تیسری صورت میں یہ مبنی علی الضم ہوگا یعنی لفظ بَعْدُ کے دال پر ضمہ آئے گا چونکہ یہاں مضاف الیہ محذوف منوی ہے لہٰذا تقدیر عبارت بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ ہوگی اسی وجہ سے میں نے لفظ بعد کا ترجمہ کیا ہے "حمد وصلوٰۃ کے بعد"۔

قولہ فھٰذہ: **سوال** ...... فھٰذہ میں یہ فا کیسی ہے؟ **جواب** ...... اس کے بارے میں چند احتمال ہیں (۱) ایک احتمال یہ ہے کہ درود وسلام کے بعد اکثر وبیشتر "فاء" لائی جاتی ہے لہٰذا اس مقام میں اَمّا کے ذکر کرنے کا وہم پیدا ہونے کی وجہ سے "فاء" لائی گئی ہے، یعنی متکلم کو یہ خیال ہوا کہ میں اَمّا استعمال کر چکا ہوں، اس لئے "فاء" لے آیا حالانکہ اس نے اَمّا استعمال نہیں کیا۔ الغرض ایہامِ اَمّا کی صورت میں بھی "فاء" لانا درست ہے (مفتاح التہذیب) (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمہ کی عبارت میں اَمّا مقدر ہے اور قاعدہ ہے کہ مقدر مذکور کی مانند ہوتا ہے اور جب لفظ اَمّا ذکر کیا جاتا ہے تو اس کے بعد "فاء" لائی جاتی ہے اسی لئے "اَلْمُقَدَّرُ كَالْمَذْكُوْرِ" کے قاعدہ کے پیش نظر "فاء" لائی گئی ہے (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ بَعْدُ ظرف ہے اور شرط کے قائم مقام ہے اسی لئے یہاں "فاء" لائی گئی ہے جیسا کہ علامہ رضی نے اس کو ذکر کیا ہے (مصباح التہذیب) (۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ و بعد میں جو واؤ ہے وہ اَمّا کا قائم مقام ہے لہٰذا "فاء" لائی گئی ہے۔ (معراج التہذیب)

سوال ...... ھٰذہٖ کا مشارٌ الیہ کون ہے؟ **جواب** ...... اگر خطبہ الحاقیہ ہو یعنی بعد میں لکھا گیا ہو تو ھٰذہ کا مشارٌ الیہ پوری کتاب ہے اور اگر خطبہ ابتدائیہ ہو یعنی شروع میں لکھا گیا ہو تو ھٰذہ کا مشارٌ الیہ وہ مضامین ہوں گے جو مصنف علیہ الرحمہ کے ذہن میں تھے۔

قولہ عِدَّةُ فصول: لفظ عِدَّةُ اصل میں وِعْدٌ تھا علم الصیغہ میں ذکر کردہ معتل کے قواعد میں سے قاعدہ نمبر ۲ کے مطابق واؤ کو گرا دیا اور اسکے بدلہ میں اخیر میں "ۃ" لائی گئی اور عین کو کسرہ دیدیا عِدَّةٌ ہوگیا۔ فُصُول، فصل کی

جمع ہے بمعنی جدا ہونا، فصل کو فصل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اسکے ذریعہ ایک مضمون کو دوسرے مضمون سے جدا کیا جاتا ہے۔

قوله المیزان: یہ اسم آلہ کا صیغہ ہے، اس کے معنی ہیں وزن کرنے کا آلہ یہاں میزان سے مراد منطق ہے۔ رہا یہ سوال کہ منطق کو میزان کیوں کہا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میزان کے معنی ہیں وزن کرنے کا آلہ اور علم منطق کے ذریعہ چونکہ صحیح اور غلط باتوں کو وزن کیا جاتا ہے اس لئے منطق کا نام میزان رکھا۔

قوله لابُدَّ من حفظِهَا وضَبطِهَا: اس جملہ کی ترکیب ملاحظہ ہو! لا لائے نفی جنس، بُدَّ اس کا اسم، مِنْ حرف جار، حِفْظِهَا وَ ضَبطِها، معطوف معطوف علیہ ملکر مجرور، جار مجرور ملکر کائنٌ کے متعلق ہو کر لائے نفی جنس کی خبر۔

مصنف علیہ الرحمہ لفظ حفظ کے بعد ضبط لا کر اس کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ علم منطق محض یاد کرنے کی وجہ سے گرفت میں نہیں آسکتا بلکہ اسکے قواعد کو ذہن میں محفوظ رکھنا بھی ضروری ہے تا کہ وقت اور ضرورت کے مطابق ان قواعد کو استعمال کیا جاسکے۔ نیز یاد کرنے کے بعد چونکہ بات ذہن سے نکل جاتی ہے اس لئے حفظها کے بعد ضبطها لا کر بتلا دیا کہ ان فصلوں کا یاد کر لینا ہی کافی نہیں بلکہ ان کا ذہن میں بسا لینا ضروری ہے۔ (ظفر عفا اللہ عنہ)

قولهٗ: لِمَنْ اَرادَ اَنْ یتذَکَّر منْ اولی الاذهان: اس عبارت سے مصنفؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ علم منطق کے مسائل کے سمجھنے کے لئے ذہانت اور فطانت کی ضرورت ہے لہٰذا جو طلبہ ذہین اور سمجھدار ہوں اور وہ علم منطق سمجھنا چاہتے ہوں تو میں ان کو ان فصلوں کے یاد کرنے کی دعوت دیتا ہوں اگر وہ ان فصلوں کو یاد کرلیں تو علم منطق کو بآسانی سمجھ سکتے ہیں۔ مصنفؒ نے تو ذہین طلبہ کو اس کے یاد کرنے کی دعوت دی ہے لیکن میں آپ سب کو خواہ ذہین ہوں یا کند ذہن دعوت دیتا ہوں اور آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ اس کتاب کو محنت سے پڑھیں اور اسکو سمجھنے کی کوشش کریں اور اگر سمجھ میں نہ آئے تو اللہ رب العزت سے دعا کریں انشاء اللہ آپ کی محنت اور دعاء رائیگاں اور بیکار نہ ہوگی بلکہ محنت کا پھل ضرور ملے گا۔

قوله الاذهان: ذہن کی جمع ہے بمعنی سمجھداری۔ من اولی الاذهان میں لفظ مِنْ بیانیہ ہے اور لِمَنْ ارادَ میں جو مَنْ موصولہ ہے وہ مُبَیَّن ہے اور مِنْ اُولی الاذهان، اس کا بیان ہے۔

من اولی الاذهان کی ترکیب میں دو احتمال ہے (۱) ایک یہ کہ یہ یَتَذَکَّرُ کی ضمیر سے حال واقع ہے اس صورت میں یہ ظرف مستقر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی اَنْ یَتَذَکَّرَ کَائِنًا مِنْ اُوْلِیْ الْاَذْهَانِ، (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو یَتَذَکَّرَ کا متعلق قرار دیا جائے اس وقت یہ ظرف مستقر ہوگا۔

فائدہ: ظرف مستقر کا مطلب یہ ہے کہ جار مجرور کا متعلق محذوف ہو اور لغو کا مطلب یہ ہے کہ جار مجرور کا متعلق مذکور ہو۔

قوله وعَلیَ اللّٰهِ التوکُّل وهُوَ المُستعان: اس عبارت کو لا کر مصنفؒ نے اشارہ کر دیا کہ کتاب مکمل کرنے کے سلسلے میں اللہ ہی پر بھروسہ ہے میں کچھ نہیں کر سکتا اگر اللہ کی مدد شامل حال رہی اور اللہ تعالیٰ نے کتاب کے مکمل کرنے کی توفیق دے دی تو مکمل ہو جائے گی ورنہ نہیں، بندہ سراپا تقصیر کا بھی اپنی اس کتاب کی تکمیل کے سلسلے میں

اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ ہے اور اسی سے مدد کا خواستگار ہے۔

المستعان: اصل میں مُسْتَعِيْن تھا یاء متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے یاء کو الف سے بدل دیا گیا مُسْتَعان ہو گیا۔

مُقَدِّمَةٌ اِعْلَمْ اَنَّ العِلْمَ يُطْلَقُ عَلٰى مَعَانٍ اَحَدُهَا حُصُوْلُ سُوْرَةِ الشَّئِ فِىْ العَقْلِ، ثَانِيْهَا الصُّوْرَةُ الحَاصِلَةُ مِنَ الشَّئِ عِنْدَ العَقْلِ، ثَالِثُهَا الحَاضِرُ عِنْدَ المُدْرِكِ، رَابِعُهَا قَبُوْلُ النَّفْسِ لِتِلْكَ الصُّوْرَةِ، خَامِسُهَا الِاضَافَةُ الحَاصِلَةُ بَيْنَ العَالِمِ وَالمَعْلُوْمِ۔

ترجمہ: (یہ) مقدمہ ہے۔ جان تو کہ علم چند معانی پر بولا جاتا ہے، ان میں سے اوّل شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا، ان میں سے دوسرا شئی کی وہ صورت جو حاصل ہو عقل کے پاس، ان میں سے تیسرا جو موجود ہے مدرک کے پاس، ان میں سے چوتھا نفس کا اس صورت کو قبول کر لینا، ان میں سے پانچواں وہ نسبت جو عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہوتی ہے۔

تشریح: مقدّمہ ترکیب میں مبتدا محذوف کی خبر واقع ہے، تقدیری عبارت ہے هٰذِهٖ مقدّمةٌ مبتدا کو محذوف اس وجہ سے مانا گیا ہے کہ خبر کی اصل نکرہ ہونا ہے اور مقدمہ عبارت میں نکرہ ہے لہٰذا مناسب اور قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ مبتدا کو محذوف مانا جائے نہ کہ خبر بلکہ خبر مقدمہ کو بنایا جائے (مستفاد من شموس البراعہ) لفظ مقدمہ دال کے کسرہ اور فتحہ دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے پہلی صورت میں اس کا مشتق منہ وہ "قدّم" بھی ہو سکتا ہے جو تقدّم لازم کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ امور جو مقدمہ میں ذکر کئے گئے ہیں وہ مستحق تقدم ہونے کی وجہ سے بذاتِ خود مقدم ہیں اور جب مقدمہ بکسر الدال کو "قدّم" متعدی سے مشتق مانا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ مقدمہ اپنے جاننے والے کو اس پر مقدم کرنے والا ہے جو اسکو نہیں جانتا، یعنی اگر کسی نے مقدمۃ الکتاب کو جان لینے کے بعد کتاب شروع کی تو اس کتاب کو پڑھنے میں جس قدر بصیرت اس کو حاصل ہوگی نہ جاننے والے کو اس قدر بصیرت حاصل نہ ہوگی۔ اور جب مقدمہ کو دال کے فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کا مشتق منہ صرف قَدَّمَ متعدی ہوگا اور معنی ہوں گے آگے کیا ہوا، پس مصنفِ کتاب مقدمہ کتاب کو چونکہ کتاب سے آگے اور مقدم ذکر کرتا ہے اس لئے اس کو مقدمہ کہا گیا۔ (مستفاد من تکمیل الامانی)

لفظ مقدّمہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمۃ الجیش لشکر کا وہ حصہ اور جماعت جو میدانِ جنگ کی طرف قیام وطعام اور دیگر سہولیات مہیا کرنے کیلئے جگہ کی تلاش میں لشکر سے پہلے بھیج دی جائے، جس طرح مقدمۃ الجیش کو لشکر سے پہلے بھیج دیا جاتا ہے اسی طرح مقدمۃ الکتاب کو بھی کتاب سے پہلے ذکر کیا جاتا ہے، اسی مناسبت کی وجہ سے اس مقدمہ کو مقدمۃ الجیش سے ماخوذ قرار دیا گیا ہے۔

مقدمہ کی قسمیں: مقدمہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مقدمۃ العلم (۲) مقدمۃ الکتاب۔ مقدمۃ العلم ان امور کو کہا جاتا ہے جن پر اس علم کے مسائل کا سمجھنا موقوف ہو، مثلاً اس علم کی تعریف (یعنی جس فن سے اسکا تعلق ہو) اس کا موضوع، اس کی غرض وغایت، پس یہ امور ثلثہ جس مقدمہ میں بیان کئے جائیں اس کو مقدمۃ العلم کہتے ہیں، مقدمۃ الکتاب کلام کے اس مجموعہ کو کہتے ہیں جو کتاب میں مذکور ہو اور کتاب کے اصل مضامین سے پہلے ذکر کیا گیا ہو محض اس وجہ سے کہ وہ مجموعہ کلام اصل مضامین سے تعلق رکھتا ہے اور اسکا ذکر کرنا مقصود کے لئے فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔

سوال...... اس جگہ کون سا مقدمہ مراد ہے؟ **جواب**...... اس جگہ مقدمۃ العلم مراد ہے کیونکہ مصنف علیہ الرحمہ نے اس مقدمہ میں علم کی تقسیم کے بعد علم کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت کو بیان کیا ہے اور جس میں یہ امور مذکور ہوتے ہیں اس کو مقدمۃ العلم کہا جاتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں مقدمۃ العلم مراد ہے۔

سوال...... مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں کیا فرق ہے؟ **جواب**...... ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقدمۃ العلم سے مراد تو معانی یعنی اُمور ثلثہ تعریف: موضوع، غرض وغایت ہیں، اور مقدمۃ الکتاب سے مراد الفاظ ہیں، پس اس اعتبار سے ان کے درمیان تباین ہوگا۔ (تکمیل، حاشیہ مختصر، ومطول)

قوله اِعْلَمْ اَنَّ العِلْمَ الخ: اعلم باب سمع سے امر کا صیغہ ہے، علم کے بعد اَنَّ بفتح الہمزہ آتا ہے لہٰذا اس کو اَنَّ پڑھا جائے نہ کہ اِنَّ۔

قوله العِلْمُ: **سوال**...... جب یہاں مقدمہ سے مراد مقدمۃ العلم ہے تو سب سے پہلے علم کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت ذکر کرنی چاہئے تھی ان کے بیان کرنے سے پہلے علم اور اس کے اقسام یعنی تصور اور تصدیق کو کیوں بیان کیا؟ **جواب**...... چونکہ غرض وغایت علم کے اقسام سمجھے بغیر نہیں سمجھی جاسکتی اس لئے سب بحثوں سے پہلے مصنفؒ نے علم کی بحث کو مقدم کیا۔

سوال...... منطق کی غایت علم کے اقسام سمجھے بغیر کیوں نہیں معلوم ہو سکتی؟ **جواب**...... اس لئے کہ منطق کی غایت مجہولاتِ تصوریہ اور تصدیقیہ معلوم کرنے میں غلطی واقع ہونے سے بچنا ہے، توجب تک تصور وتصدیق معلوم نہ ہوں اور بدیہی ونظری کا علم نہ ہو اس وقت تک منطق کی غایت کیسے معلوم ہو سکتی ہے اسی لئے منطق کی غایت سمجھنے کیلئے اقسامِ علم کا جاننا ضروری ہے۔

علم کے بدیہی اور نظری ہونے میں علماء کا اختلاف: علم کی تعریفات خمسہ کو بیان کرنے سے پہلے میں مناسب سمجھتا ہوں کہ بچو آپ کو یہ بات بتادوں کہ علم نظری ہے یا بدیہی؟ سو اس سلسلے میں حکماء اور متکلمین کا اختلاف ہے، چنانچہ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ علم بدیہی ہے یعنی اس کے جاننے کے لئے غور وفکر کی ضرورت نہیں بغیر غور وفکر کے وہ حاصل ہو جاتا ہے جیسے پانی، آگ، گرمی، سردی وغیرہ۔ اور امام غزالیؒ اور متکلمین فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے یعنی اس کا جاننا نظر وفکر پر موقوف ہے بغیر غور وفکر کے حاصل نہیں ہو سکتا۔ جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ علم نظری ہے، پھر ان میں دو جماعت ہو گئیں ایک جماعت کہتی ہے کہ علم ممتنع التحدید والتعریف ہے یعنی علم کی تعریف کرنا محال ہے،

دوسری جماعت کہتی ہے کہ ممکن التحدید ہے یعنی علم کی تعریف کرنا محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تعریف کی جاسکتی ہے، جو حضرات ممکن التحدید کے قائل ہیں پھر ان میں بھی دو جماعت ہو گئیں، ایک کہتی ہے کہ اگرچہ علم کی تعریف کی جاسکتی ہے لیکن معسر الحصول ہے یعنی اس کی تعریف کا حاصل ہونا نہایت مشکل اور دشوار ہے، دوسری جماعت کہتی ہے کہ میسر التحدید ہے یعنی اس کی تعریف بالکل آسان ہے۔

الحاصل جب یہ بات معلوم ہو گئی تو سنئے کہ تمام حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ علم حقیقت میں منشأ اِنکشاف کا نام ہے، جو تصور بھی ہوتا ہے تصدیق بھی، بدیہی بھی ہوتا ہے اور نظری بھی، کاسِب بھی مُکتسب بھی، مطابقۃ اور لا مطابقۃ کے ساتھ متصف ہوتا ہے، لیکن اس منشأ اِنکشاف کا مصداق کیا ہے اسکی تعیین میں اختلاف ہو گیا ہے، الغرض جو لوگ کہتے ہیں کہ علم کی تعریف بالکل آسان ہے تو ان کے درمیان علم کی تعریف میں اختلاف ہو گیا ہے، چنانچہ اس سلسلے میں تیرہ مذاہب ہو گئے ہیں، لیکن ان میں سے چھ مشہور ہیں صاحب مرقات نے پانچ تعریفیں کی ہیں جو زیادہ مشہور ہیں چنانچہ فرماتے ہیں :

اَحَدُهَا حُصُولُ صُورَةِ الشَّئِ فِي العَقْلِ: ایک جماعت کہتی ہے کہ علم کسی شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونے کا نام ہے گویا کہ اس جماعت کا نظریہ یہ ہے کہ علم محض حصول کا نام ہے جو معنی مصدری ہے یعنی جو معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے اور بالذات خارج میں نہیں پایا جاتا بلکہ وہ امر انتزاعی ہوتا ہے۔

امور انتزاعیہ: وہ امور جو خارج میں موجود نہ ہوں مگر ان کا منشأ انتزاع خارج میں موجود ہو جیسے فوقیت (اوپر) تحتیت (نیچا) یہ چیزیں بذاتِ خود خارج میں موجود نہیں ہیں مگر ان کے مَناشی موجود ہیں، فوقیت آسمان سے منتزع ہوتی ہے اور تحتیت زمین سے، اور آسمان وزمین خارج میں موجود ہیں۔ (معین الفلسفہ)

ثانيها الصورة الحاصلة من الشئی عند العقل: دوسری جماعت کہتی ہے کہ علم حصولِ محض کا نام نہیں بلکہ اس صورت کا نام علم ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے، الغرض اس جماعت کا کہنا ہے کہ کسی چیز کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی صورت ذہن میں حاصل نہ ہو جائے، مثلاً ہم نے کہا لال قلعہ اور اس کی صورت آپ کے ذہن میں آگئی یہی علم ہے۔

ثالثها الحاضرُ عند المُدرِك: تیسری جماعت کہتی ہے کہ نہ حصول محض کا نام علم ہے اور نہ صورتِ حاصلہ کا نام علم ہے بلکہ علم یہ ہے کہ وہ شئی مدرک کے نزدیک موجود اور حاضر ہو، الغرض اس جماعت کا کہنا ہے کہ جب تک کسی شئی کا مشاہدہ نہ ہو یعنی جب تک وہ شئی دیکھنے کے بعد ذہن میں موجود نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا علم نہیں ہو سکتا۔

رابعُها قبولُ النفس لتِلك الصُورة: چوتھی جماعت کہتی ہے کہ علم نام ہے اس کا کہ نفس اس صورت کو قبول کرلے یعنی جب تک کسی شئی کی صورت ذہن میں منقش نہ ہو جائے اور جگہ نہ پکڑ لے اس وقت تک اُسے علم نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی شئی کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور موجود بھی ہوتی ہے مگر ذہن اس کو قبول نہیں کرتا لہٰذا معلوم ہوا کہ جب تک نفس ناطقہ اس صورت کو قبول نہ کرلے محض حصول

اور حضور سے کوئی فائدہ نہیں۔

خامسها الاضافة الحاصلةُ بين العالم والمعلوم: پانچویں جماعت کہتی ہے کہ علم نہ تو حصول محض کا نام ہے اور نہ صورتِ حاصلہ کا اور نہ ہی حضور و قبول کا نام علم ہے بلکہ علم ایک صفت ہے، جسے نسبت سے تعبیر کرتے ہیں، لہٰذا جب تک عالم اور معلوم کے درمیان جو نسبت اور تعلق ہے وہ معلوم نہ ہو جائے اُسے علم نہیں کہا جا سکتا۔

صحیح قول: الحاصل علم کی تعیین کے سلسلے میں مختلف اقوال آپ کے سامنے آئے مگر صحیح بات یہ ہے کہ اُن میں سے کسی کا نام علم نہیں بلکہ علم حقیقت میں منشأ اِنکشاف کا نام ہے یعنی شئی کے واضح اور ظاہر ہو جانے کو علم کہتے ہیں اور اس پر تمام حضرات کا اتفاق بھی ہے۔

اصل اختلاف: اب اگر کوئی سوال کرے کہ جب تمام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم نام ہے کسی شئی کے واضح اور ظاہر ہو جانے کا، تو پھر علم کی تعریف میں یہ اختلاف کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف علم کی تعریف میں نہیں ہے بلکہ واسطۂ علم میں ہے یعنی حقیقت میں تو علم کسی شئی کے واضح اور منکشف ہو جانے کا نام ہے اس پر تو سب کا اتفاق ہے اور رہا اصل اختلاف تو وہ اس بارے میں ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیان ایک حجاب اور پردہ ہے اسے کس طرح دور کیا جائے تو اس حجاب اور پردہ کو جس واسطہ کے ذریعہ جن لوگوں نے دور کیا انہوں نے اسی واسطہ کا نام علم رکھدیا تو جن لوگوں نے کہا ہے کہ وہ پردہ صرف حصول سے اٹھ جاتا ہے ان لوگوں نے حصول ہی کا نام علم رکھ دیا اور جن لوگوں نے کہا ہے کہ حصول سے وہ پردہ نہیں اٹھ سکتا بلکہ صورتِ حاصلہ سے اٹھ جاتا ہے تو ان لوگوں نے صورتِ حاصلہ ہی کا نام علم رکھ دیا، اور جن لوگوں نے کہا کہ ان دونوں صورتوں سے نہیں اٹھ سکتا بلکہ اس پردہ کے اٹھانے کیلئے حضور اور مشاہدہ کی ضرورت ہے تو انہوں نے حضور ہی کا نام علم رکھ دیا، اور جن لوگوں نے کہا کہ نہیں بھائی وہ پردہ حضور اور مشاہدہ سے نہیں اٹھ سکتا بلکہ اس کے اٹھانے کے لئے قبول کی ضرورت ہے تو انہوں نے قبول ہی کا نام علم رکھ دیا، اور جن لوگون نے کہا ان تمام میں سے کسی سے وہ پردہ نہیں اٹھ سکتا اگر وہ اٹھ سکتا ہے تو صرف نسبت ہی سے تو انہوں نے نسبت ہی کا نام علم رکھ دیا۔ (توضیحات)

راجح تعریف: **سوال**...... ان پانچوں تعریفوں میں سے کون سی تعریف راجح ہے اور کیوں؟

جواب...... تعریفاتِ خمسہ میں تیسری تعریف کو تین وجہوں سے راجح قرار دیا گیا ہے (۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ تعریف وہی بہتر ہوتی ہے جو اپنے تمام افراد کو جامع ہو، اور تیسری تعریف میں "الحاضر" کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں موجود ہونے والا، حاضر ہونے والا۔ اور یہ وجود اور حضور خواہ بغیر کسی واسطہ کے ہو یا کسی صورت کے واسطہ سے ہو دونوں کو عام ہے تو تیسری تعریف اپنے عموم کی وجہ سے علم حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اسی لئے اس کو راجح قرار دیا گیا ہے (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ تیسری تعریف المُدرِك کا لفظ ہے اور بقیہ تعریفوں میں سے کسی تعریف میں عقل کا لفظ ہے اور عقل کے لئے جسم کا ہونا ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے کیونکہ جس کے اندر جسم ہوتا ہے وہ حادث اور فانی ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ واجب اور باقی ہے تو جس تعریف کے اندر عقل کا لفظ ہے وہ باری تعالیٰ کے علم کو شامل نہیں اور

تیسری تعریف میں چونکہ ادراک کالفظ ہے اور ادراک کے لئے جسم کا ہونا ضروری نہیں لہٰذا یہ باری تعالیٰ کے علم کو بھی شامل ہو جائے گی اس وجہ سے تیسری تعریف کو راجح قرار دیا گیا ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ اس تعریف میں عند کا لفظ ہے جس کی وجہ سے تعریف میں علم بالکلیات کے علم بالجزئیات بھی داخل ہے، اور پہلی تعریف میں "فی" کا لفظ لایا گیا ہے، اور فی کا مدخول اپنے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے اور ماقبل مظروف تو مطلب یہ ہوگا کہ عقل ظرف ہے اور علم مظروف اور عقل صرف علم بالکلیات کے لئے ظرف ہوتی ہے علم بالجزئیات کے لئے عقل ظرف نہیں ہوتی اور عند المدرک اور عند العقل میں یہ خرابی لازم نہیں آتی اس لئے کہ عند کا لفظ ظرف اور مُجاور (پاس) دونوں پر بولا جاتا ہے، مثلاً کسی نے سوال کیا هَلْ عِنْدَكَ روبيّة؟ تو جواب میں نعمْ عِندِي روبيّة، کہنا صحیح ہوگا خواہ اس وقت جیب میں روپیہ ہو یا نہ ہو بلکہ گھر میں ہو، پس یہاں عِندَ کا اطلاق مجاور پر ہوا۔ الغرض چونکہ تیسری تعریف کلیات اور جزئیات دونوں کو شامل ہے اور تعریف وہی اچھی ہوتی ہے جو عام ہو چونکہ تیسری تعریف عام ہے اس لئے یہ راجح ہے۔

سوال...... صاحب مرقات نے علم کی پانچ تعریفوں کو بیان کرنے کیلئے يُطْلَقُ عَلىَ مَعَانٍ کے بجائے يُطْلَقُ عَلىَ مَصَادِيْقَ کیوں نہیں بیان فرمایا؟

جواب...... مَصَادِيق کے بجائے معانٍ اس وجہ سے ذکر کیا تاکہ پانچ اقوال کی طرف اشارہ ہو جائے کیونکہ "مصادیق" میں چھ حروف ہیں اور معانٍ اصل میں معانی ہے اور اس میں پانچ حروف ہیں جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہو گیا کہ مصنف علیہ الرحمہ علم کی تعریف کے بارے میں پانچ اقوال بیان فرمائیں گے۔ (توضیحات)

سوال...... علم کی تعریف میں جو اختلاف ہوا یہ اختلاف لفظی ہے یا معنوی؟

جواب...... اختلاف معنوی ہے۔ (حاشیہ مرقات)

وَ يَنْقَسِمُ عَلىَ قِسْمَيْنِ اَحَدُهُمَا يُقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ وَ ثَانِيْهَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّصْدِيْقِ اَمَّا التَّصَوُّرُ فَهُوَ الِادْرَاكُ الْخَالِيْ عَنِ الْحُكْمِ۔

ترجمہ: اور علم منقسم ہوتا ہے دو قسموں پر، ان میں سے ایک کو تصور کہا جاتا ہے اور دوسرے کو تصدیق سے تعبیر کیا جاتا ہے، بہر حال تصور پس وہ ایسا ادراک (علم) ہے جو حکم سے خالی ہو۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے علم کی قسمیں اور تصور کی تعریف بیان کی ہیں، چنانچہ فرمایا کہ علم کی دو قسمیں ہیں (۱) تصور (۲) تصدیق۔

تصوّر کی تعریف: تصوّر باب تفعّل کا مصدر ہے اس کے لغوی معنی ہیں، دل میں تصویر بنانا، کسی شئ کا خیال کرنا، شئ کے متعلق سوچنا، فکر کرنا۔ تصوّر کی جمع تصوّرات آتی ہے۔ اصطلاحِ منطق میں تصور ایسے علم کا نام ہے جو حکم سے بالکل خالی ہو جیسے زید، زید کا غلام، نیک مرد وغیرہ۔ دیکھو ان تمام مثالوں میں کہیں بھی کسی چیز کا حکم نہیں

ہے نہ "ہے" کا اور نہ "نہیں" کا لہٰذا یہ تمام مثالیں تصور ہیں۔

تصدیق کی تعریف: تصدیق باب تفعیل کا مصدر ہے، اس کے لغوی معنی ہیں کسی بات کے سچ ہونے کی تائید کرنا، کسی بات کو سچ جاننا وغیرہ۔ تصدیق کی جمع تصدیقات آتی ہے، اصطلاحِ منطق میں تصدیق نام ہے ایسے علم کا جس میں "ہے" یا "نہیں" کا حکم ہو جیسے پانی ٹھنڈا ہے، یہ مدرسہ بڑا نہیں ہے۔ دیکھو ان دو مثالوں میں سے پہلی مثال میں پانی کیلئے ٹھنڈے ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اور دوسری مثال میں مدرسہ کے لئے بڑا نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے لہٰذا پانی ٹھنڈا ہے اور یہ مدرسہ بڑا نہیں ہے تصدیق ہے۔

سوال...... علم کی دو ہی قسمیں کیوں ہوئیں پانچ یا چھ قسمیں کیوں نہیں ہوئیں؟

جواب...... اس لئے کہ دلیل حصر سے دو ہی قسمیں نکلتی ہیں۔ **دلیل حصر:** علم دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی چیز کا تصور ذہن میں تنہا ہوگا یا بہت سی چیزوں کا تصور ذہن میں ہوگا اگر تنہا کوئی چیز ذہن میں آئے تو یہ تصور ہے جیسے زید، اور اگر بہت سی چیزیں ذہن میں آئیں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں نسبت ہوگی یا نہیں؟ اگر نسبت نہ ہو تو یہ بھی تصور جیسے زید، عمرو، بکر وغیرہ۔ اور اگر نسبت ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو نسبت تامہ ہوگی یا ناقصہ اور اگر نسبت ناقصہ یعنی غیر تامہ ہو اور اسکی مختلف قسمیں ہیں اور تمام کے تمام تصور ہیں۔ نسبت تامہ کی اوّلاً دو قسمیں ہیں (۱) مرکب تقییدی (۲) مرکب غیر تقییدی، اوّل کی دو قسمیں ہیں (۱) توصیفی، جیسے نیک، مرد (۲) اضافی جیسے ظفر کی کتاب۔ مرکب غیر تقییدی کی تین قسمیں ہیں (۱) بنائی جیسے احدَ عشَرَ (گیارہ) (۲) مرکب منع صرف جیسے مَعْدِیْکَرِب (ایک شخص کا نام ہے) (۳) مرکب صوتی، جیسے سیبویہ، نفطویہ (یہ دونوں نحو کے دو اماموں کے نام ہیں) اور اگر نسبت تامہ ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو نسبت خبریہ ہوگی یا انشائیہ، اگر انشائیہ ہے تو یہ بھی تصور جیسے اِضْرِبْ (تو مار) لَاتَضْرِبْ (مت مار) وغیرہ۔ اور اگر نسبت خبریہ ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو نسبت خبریہ کے ذہن میں مستحضر ہو جانے کے بعد ذہن اس کی طرف متوجہ ہو کر کوئی فیصلہ کرے گا یا نہیں اگر کوئی فیصلہ نہ کرے تو اس کو تخیل کہتے ہیں یہ بھی تصور، مثلاً کسی کے ذہن میں آیا کہ زید کھڑا ہے لیکن اس کا ذہن زید کے کھڑا ہونے یا نہ ہونے میں سے کسی کا فیصلہ نہ کرے اور اگر کوئی فیصلہ کرے گا تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی دونوں جانب یعنی جانب موافق اور مخالف برابر ہوں تو اس کو شک کہتے ہیں یہ بھی تصور ہے جیسے زید آیا ہوگا، اور اگر دونوں جانب برابر نہ ہوں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح، اگر جانب مخالف مرجوح ہو تو اس کو وہم کہتے ہیں یہ بھی تصور ہے جیسے شاید کہ زید چلا گیا ہوگا۔ اور اگر جانب موافق راجح ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے ساتھ جانب مخالف کا احتمال باقی رہے گا یا نہیں؟ اگر جانب مخالف کا احتمال کمزور ہو اور جانب موافق کا احتمال راجح ہو تو اس کو ظن کہتے ہیں، اور اگر جانب مخالف کا احتمال باقی نہ رہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو جانب مخالف کا احتمال کسی دلیل سے زائل ہو گیا ہو یا قائل کے ساتھ حسن ظن کی وجہ سے زائل ہو گیا ہو، اگر ثانی ہو تو اس کو تقلید کہتے ہیں اور اگر پہلی صورت ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو جانب مخالف کے احتمال کا زوال دلیل صحیح سے ہو گا یا نہیں اگر دلیل صحیح سے نہ ہو تو اس کو

جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر دلیل صحیح سے ہو تو اس کو اذعان کہتے ہیں۔ الغرض ظن، تقلید، جہل مرکب اور اذعان کو تصدیق کہتے ہیں، اور اسی تصدیق کا ترجمہ اعتقاد اور اذعان سے کیا جاتا ہے اور ان چاروں کے علاوہ کو تصور کہتے ہیں، الغرض چونکہ دلیل حصر سے دو ہی قسمیں نکلتی ہیں اسلئے علم کی دو ہی قسمیں ہوئیں تصور، تصدیق۔ (مستفاد من التقریب)

مُلّا محبّ اللہ بہاری صاحب سلم نے صرف اذعان کو تصدیق کہا ہے چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے الْعِلْمُ اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ الْخَبَرِيَّةِ فَتَصْدِيْقٌ وَ اِلاَّ فَتَصَوُّرٌ سَاذِجٌ۔ یعنی اگر نسبت خبریہ کا یقین ہو تو اس کو تصدیق کہتے ہیں ورنہ صرف وہ تصور ہے۔

فائدہ: یہ جو دلیل حصر آپ کے سامنے بیان کی گئی یہ وافی اور شافی ہے اگر آپ مختصر لیاد کرنا چاہتے ہیں تو نسبت انشائیہ تک دلیل حصر وہی یاد رکھیں جو ابھی ذکر کی گئی۔ اب اس کے بعد سنئے اکہ اگر نسبت خبریہ ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو نسبت جازمہ ہوگی یا غیر جازمہ، اگر جازمہ ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو واقع کے مطابق ہوگی یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں وہ یقین زوال کو قبول کرے گا یا نہیں اگر قبول کرے تو اس کو تقلید کہتے ہیں اور اگر قبول نہ کرے تو اسکو اذعان کہتے ہیں، اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اُسے جہل مرکب کہتے ہیں، اور اگر نسبت غیر جازمہ ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو جانب موافق اور مخالف دونوں کا اعتقاد برابر ہوگا یا نہیں اگر پہلی صورت ہو تو اس کو شک کہتے ہیں، اور اگر دوسری صورت ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح، جانب راجح کو ظن کہتے ہیں اور جانب مرجوح کو وہم کہا جاتا ہے، اور اگر کوئی چیز ذہن میں آئے اور ابھی تک اس کے بارے میں کوئی تردّد اور شک پیدا نہ ہو تو وہ تخیّل ہے۔

تنبیہ: نیز یہ بات یاد رہے کہ علم کی اوّلاً دو قسمیں ہیں (۱) حضوری (۲) حصولی، پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قدیم اور حادث، پس کل چار قسمیں ہو گئیں (۱) حصولی حادث (۲) حصولی قدیم (۳) حضوری حادث (۴) حضوری قدیم۔ پس جو چیز خود بخود مدرک کے پاس موجود ہو اس میں کسب کا دخل نہ ہو تو اس کو علم حضوری کہا جاتا ہے، اور اگر شئ معلوم خود بخود موجود نہ ہو بلکہ اس میں کسب کا دخل ہو تو اس کو علم حصولی کہا جاتا ہے پھر اگر علم حاصل کرنے والا قدیم ہو تو علم کو قدیم کہا جاتا ہے اور اگر علم حاصل کرنے والا حادث ہو تو علم کو حادث کہا جاتا ہے، انسان کو اپنے نفس کا علم حضوری حادث ہے اور اپنے غیر کا علم حصولی حادث ہے اور فرشتوں کو اپنے نفس کا علم اسی طرح باری تعالیٰ کے جمیع علوم حضوری قدیم ہیں اور ملائکہ کو اپنے غیر کا علم حصولی قدیم ہے۔

اور صاحب کتاب نے جس علم کی دو قسمیں بیان کیں (۱) تصور (۲) تصدیق وہ علم حصولی حادث کی قسمیں ہیں نہ کہ مطلق علم کی جو کہ علم حضوری قدیم کو شامل ہے۔ (مستفاد من معراج التہذیب وحاشیہ مرقات)

اَلْمُرَادُ بِالْحُكْمِ نِسْبَةُ اَمْرٍ اِلٰى اَمْرٍ اِيْجَابًا وَ سَلْبًا وَ اِنْ شِئْتَ قُلْتَ اِيْقَاعًا اَوْ اِنْتِزَاعًا وَ قَدْ يُفَسَّرُ الْحُكْمُ بِوُقُوْعِ النِّسْبَةِ اَوْ لاَ وُقُوْعِهَا كَمَا اِذَا تَصَوَّرْتَ

زَيْداً وَحْدَهٗ اَوْ قَائِمًا وَحْدَهٗ مِنْ دُوْنِ اَنْ تُثْبِتَ الْقِيَامَ لِزَيْدٍ اَوْ تَسْلُبَهٗ عَنْهُ.

ترجمہ: اور حکم سے مراد ایک امر کی نسبت دوسرے امر کی طرف کرنا ہے ایجاباً یا سلباً اور اگر آپ چاہیں تو کہیں ایقاعاً یا انتزاعاً اور کبھی حکم کی تفسیر وقوع نسبت یالاوقوع نسبت سے کی جاتی ہے جیسا کہ جب تو تصور کرے تنہا زید کا یا تنہا قائم کا بغیر اس کے کہ تو ثابت کرے قیام کو زید کیلئے یا زید سے قیام کا سلب کرے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے تصور کی مثال اور حکم کا مطلب بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک شئی کی دوسری شئی کی طرف نسبت کرنے کا نام حکم ہے خواہ وہ نسبت ایجابی ہو اور ثبوتی ہو جیسے زید نے کھایا، دنیا جپور ایک ضلع ہے، مظفر نگر ایک شہر ہے وغیرہ۔ یا وہ نسبت سلبی ہو جیسے خالد نہیں کھایا، مظفر نگر گاؤں نہیں ہے، خالد بیمار نہیں ہے وغیرہ۔ اگر نسبت ایجابی ہو تو اسے موجبہ کہتے ہیں اور اگر سلبی ہو تو اسے سالبہ کہتے ہیں۔

وَاِنْ شِئْتَ قُلْتَ الخ: اس عبارت سے مصنفؒ آپ حضرات کی خواہش کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر آپ چاہیں تو حکم کی تعریف میں ایجاباً اور سلباً کے بجائے ایقاعاً اور انتزاعاً بھی کہہ سکتے ہیں، ایقاعاً عبارت میں تمیز ہونے کی بناء پر منسوب ہے اسی طرح انتزاعاً بھی، ایقاع باب افعال کا مصدر ہے اس کے معنی ہیں واقع کرنا، انتزاع باب افتعال کا مصدر ہے اس کے معنی ہیں کھینچنا (یعنی حکم کو اس پر واقع کرنا)

وقد يُفسّر الحكم الخ: اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کبھی ایجاب اور سلب کو وقوع نسبت اور لاوقوع نسبت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یاد رہے کہ حکم کی جو یہ تین تفسیریں کی گئیں ان میں ذات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں بلکہ ذات کے اعتبار سے متحد ہیں البتہ ان کے درمیان فرق اعتباری ہے ایجاب اور سلب کہنا اس اعتبار سے ہے کہ اسکا تعلق حکم کے ساتھ ہے اور ایقاع اور انتزاع کا تعلق متکلم کے ساتھ ہے، اور وقوع اور لاوقوع کا تعلق نسبت کے ساتھ ہے۔

كما اذا تصوّرت الخ: اس عبارت سے مصنفؒ نے تصور کی مثال دی ہے چنانچہ فرمایا کہ دیکھو ایک لفظ زید ہے اور ایک لفظ قائم ہے، جب ان میں سے ہر ایک کا تم تنہا تنہا تصور کرو دونوں کو ایک ساتھ ملا کر نہ قیام کو زید کے لئے ثابت کرو اور نہ زید سے قیام کی نفی کرو تو ان دونوں میں سے ہر ایک تنہا تنہا تصور ہے۔

فائدہ: حکم کا اطلاق چار معانی پر کیا جاتا ہے (۱) محکوم بہ (۲) وقوع نسبت یالاوقوع نسبت (۳) نفس قضیہ اس حیثیت سے کہ وہ ربط اور تعلق پر مشتمل ہو (۴) وقوع نسبت یالاوقوع نسبت کا ادراک اور اذعان اور حکم کے یہی آخری معنی حکماء اور محققین مناطقہ کے نزدیک تصدیق ہے۔

تنبیہ: مصنفؒ نے جو حکم کی تفسیر بیان کی ہے جس کو اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ حقیقت میں حکم نہیں ہے بلکہ حکم کے لئے سبب ہے اور حکم صرف نسبت خبریہ کے اذعان اور یقین کا نام ہے پس مسبب کو حکم کہنے کے بجائے سبب ہی کو مصنفؒ نے حکم کہہ دیا اسی کو فن معانی کی اصطلاح میں تسمية السبب باسم المسبّب کہا جاتا ہے۔ نیز مصنفؒ نے

جو حکم کی تیسری تفسیر کی اس کے مطابق تصور میں بھی حکم پایا جاتا ہے اور یہ تفسیر صرف متأخرین ہی کی رائے پر درست ہو سکتی ہے کیونکہ وہ نسبت تقییدیہ کے قائل ہیں اور یہی نسبت وقوع اور لاوقوع کا مصداق ہے اور اس نسبت کا نام وہ حضرات نسبت بین بین رکھتے ہیں۔ الحاصل حکم کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ حکم نام ہے نسبت خبریہ تامہ کے اذعان کا نہ کہ نسبت تقییدیہ وغیرہ کا۔

اَمَّا التَّصْدِیْقُ فَهُوَ عَلٰی قَوْلِ الْحُکَمَاءِ عِبَارَةٌ عَنِ الْحُکْمِ الْمُقَارِنِ لِلتَّصَوُّرَاتِ فَالتَّصَوُّرَاتُ الثَّلٰثَةُ شَرْطٌ لِوُجُوْدِ التَّصْدِیْقِ وَ مِنْ ثَمَّ لَا یُوْجَدُ تَصْدِیْقٌ بِلَا تَصَوُّرٍ وَ الْاِمَامُ الرَّازِیُّ یَقُوْلُ اِنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوْعِ الْحُکْمِ وَ تَصَوُّرَاتِ الْاَطْرَافِ فَاِذَا قُلْتَ زَیْدٌ قَائِمٌ وَ اَذْعَنْتَ بِقِیَامِ زَیْدٍ تَحْصُلُ لَكَ عُلُوْمٌ ثَلٰثَةٌ اَحَدُهَا عِلْمُ زَیْدٍ وَ ثَانِیْهَا اِدْرَاكٌ وَ ثَالِثُهَا عِلْمُ الْمَعْنَی الرَّابِطِ الَّذِیْ یُعَبَّرُ عَنْهُ فِی الْفَارِسِیَّةِ "هست" فِی الْاِیْجَابِ وَ "نیست" فِی السَّلْبِ وَ "ہے" وَ "نہیں" فِی الْهِنْدِیَّةِ یُقَالُ لِهٰذَا الْمَعْنَی الْحُکْمُ تَارَةً وَ النِّسْبَةُ الْحُکْمِیَّةُ اُخْرٰی فَاِذَا اَتْقَنْتَ مَا عَلَّمْنَاكَ فَاعْلَمْ اَنَّ الْحَکِیْمَ یَزْعَمُ اَنَّ التَّصْدِیْقَ لَیْسَ اِلَّا اِدْرَاكَ الْمَعْنَی الرَّابِطِیِّ وَالْاِمَامُ یَزْعَمُ اَنَّ التَّصْدِیْقَ مَجْمُوْعُ الْاِدْرَاکَاتِ الثَّلٰثَةِ اَعْنِیْ تَصَوُّرَ الْمَحْکُوْمِ عَلَیْهِ تَصَوُّرَ الْمَحْکُوْمِ بِهٖ وَ اِدْرَاكَ النِّسْبَةِ الْحُکْمِیَّةِ الْمُسَمّٰی بِالْحُکْمِ۔

ترجمہ: بہر حال تصدیق پس وہ حکماء کے قول کے مطابق نام ہے ایسے حکم کا جو تصورات سے ملے ہوئے ہوں، پس تینوں تصورات تصدیق کے پائے جانے کے لئے شرط ہیں اور اسی وجہ سے کوئی تصدیق بغیر تصور کے نہیں پائی جاتی، اور امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ تصدیق تصورات الاطراف اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے۔ پس جب تو نے زیدٌ قائمٌ کہا اور تو نے زید کے کھڑے ہونے کا یقین کر لیا تو تجھے تین علوم حاصل ہو گئے ان میں سے ایک زید کا علم اور ان میں سے دوسرا قائم کے معنی کا علم اور ان میں سے تیسرا اس معنیٔ رابطی کا علم جس کی تعبیر کی جاتی ہے فارسی میں "ہست" سے ایجاب میں اور "نیست" سے سلب میں اور "ہے" اور "نہیں" سے ہندی میں اور اس معنی کو کبھی حکم اور کبھی نسبت حکمیہ بھی کہہ دیا جاتا ہے، پس جب تو نے محفوظ کر لیا ان باتوں کو جو ہم نے تم کو سکھلایا تو اب جان لو کہ حکیم گمان کرتے ہیں کہ تصدیق صرف معنیٔ رابطی کے اِدراک کا نام ہے، اور امام رازی کہتے ہیں کہ تصدیق ادراکاتِ ثلثہ کے مجموعہ کا نام ہے یعنی محکوم علیہ، محکوم بہ کا تصور اور اس نسبت حکمیہ کا تصور جس کا نام حکم ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے تصدیق کے بسیط اور مرکب ہونے کے سلسلے میں حکماء اور امام رازی کا اختلاف بیان کیا ہے اور ساتھ ساتھ تصدیق کی تعریف بیان کی ہے تصدیق کی تعریف اور مثال تصور کی تعریف کے ذیل میں بیان کر دی گئی ہے لہٰذا وہیں دیکھ لیں یہاں صرف اختلافی بحث کو ذکر کیا جا رہا ہے چنانچہ صاحب کتاب نے

اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حکماء فرماتے ہیں کہ تصدیق صرف حکم یعنی نسبت خبریہ کے اذعان کا نام ہے تصورات ثلثہ تصدیق کے اندر داخل نہیں ہیں البتہ تصدیق کے پائے جانے کیلئے شرط ہیں یعنی تصدیق بغیر تصور کے نہیں پائی جائے گی اور یہ قاعدہ ہے کہ شرط شئی شئی سے خارج ہوتی ہے جیسے وضو نماز کے لئے شرط ہے اس کے بغیر نماز نہیں ہوگی لیکن وضو نماز کے اندر داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہے اسی طرح تصورات ثلثہ بھی تصدیق کے پائے جانے کیلئے شرط ہیں لہٰذا یہ بھی تصدیق کی ماہیت اور حقیقت سے خارج ہوں گے اس کے اندر داخل نہ ہوں گے۔ اور امام فخر الدین رازیؒ کہتے ہیں کہ تصدیق تینوں تصورات اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے کیونکہ تصورات ثلثہ حکم کے پائے جانے کے لئے شطر یعنی جزء اور رکن ہیں اور قاعدہ ہے کہ رُکن شئی شئی کے اندر داخل ہوتا ہے جیسے رکوع، سجدہ وغیرہ نماز کے ارکان و اجزاء ہیں اور نماز کے اندر داخل ہیں لہٰذا تصدیق کے اندر تصورات ثلثہ بھی داخل ہوں گے اور تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہوگا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ حکماء صرف حکم کو تصدیق کہتے ہیں اور امام رازیؒ تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کو تصدیق کہتے ہیں۔ مُلّا محب اللہ بہاریؒ نے سلم العلوم میں اور علامہ سعد الدین تفتازانیؒ نے تہذیب میں حکماء ہی کی رائے کو پسند کیا ہے لہٰذا میرے نزدیک بھی حکماء ہی کی رائے اچھی ہے۔

جب یہ اختلاف ذہن نشین ہو گیا تو اب ان مثال سے سمجھو مثلاً تم نے کہا زَيْدٌ قَائِمٌ اور تم نے زید کے کھڑے ہونے کا یقین بھی کرلیا اور قیام کی نسبت زید کی طرف چونکہ یہ نسبت تامہ خبریہ ہے تو گویا کہ تم نے نسبتِ خبریہ تامہ کا یقین کرلیا او پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نسبتِ خبریہ تامہ کے اذعان کا نام حکم ہے تو اب تم کو تین چیزوں کا علم ہوا نمبر ایک زید کا علم جو کہ محکوم علیہ ہے، نمبر دو قائمٌ کے معنی کا علم جو کہ محکوم بہ ہے، نمبر تین محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان جو ربط اور تعلق ہے اس کا علم جس کو فارسی میں موجبہ کے اندر ہست سے اور عربی میں "هُوَ" سے اور اُردو میں "ہے" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور سالبہ کے اندر فارسی میں اس رابطہ کو "نیست" سے اور عربی میں "لَيْسَ" سے اور اُردو میں "نہیں" سے تعبیر کیا جاتا ہے ان تمام روابط کو رابطہ غیر زمانیہ کہا جاتا ہے اگر "ہست" کی جگہ "بود" "نیست" کی جگہ "نبود"، "ہے" کی جگہ "تھا" اور "نہیں" کی جگہ "نہ تھا" اور "هُوَ" کی جگہ "كان" اور "ليس" کی جگہ مَا كَانَ، لَا يَكُوْنُ ہو تو اسے رابطہ زمانیہ کہتے ہیں اور اسی رابطہ زمانیہ اور غیر زمانیہ کو کبھی حکم کہا جاتا ہے اور کبھی نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔ اسکو مصنفؒ نے ويُقال لهٰذا المعنى تارةً الخ سے بیان کیا ہے، اگر اس نسبتِ رابطی میں کوئی شک اور وہم ہو تو اس کو نسبت حکمیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور اگر اس میں کسی قسم کا شک اور وہم نہ ہو بلکہ اذعان اور یقین ہو تو اس نسبت کو حکم سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ الغرض اس سے معلوم ہوا کہ حکم آخر میں پایا جاتا ہے حکماء صرف اسی حکم کو تصدیق کہتے ہیں اور حکم سے پہلے جو تینوں تصورات ہیں ان کو تصدیق کے پائے جانے کے لئے شرط قرار دیتے ہیں اور امام رازی تینوں تصورات مع الحکم کو تصدیق کہتے ہیں، الغرض امام رازیؒ کے نزدیک تصدیق کے چار اجزاء ہیں (۱) محکوم علیہ (۲) محکوم بہ (۳) معنیٰ رابطی (۴) اور نسبت خبریہ تامہ کا اذعان اور یقین۔ اور حکماء کے نزدیک صرف ایک جزء ہے یعنی نسبت خبریہ تامہ کا اذعان۔

تصدیق کے کتنے اجزاء ہیں: قدماء کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق کے صرف تین اجزاء ہیں (۱) محکوم علیہ (۲) محکوم بہ (۳) نسبت حکمیہ۔ امام رازی اور متاخرین مناطقہ کہتے ہیں کہ تصدیق کے چار اجزاء ہیں تین تو وہی جو مذکور ہوئے چوتھا جزء حکم اور اذعان ہے اس کے بغیر تصدیق نہیں بنتی اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ نسبت میں شک ہو اور شک کی صورت میں تصدیق کا وجود نہیں ہو سکتا اسی لئے تصدیق کیلئے اذعان اور حکم کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اور حکماء اور محققین مناطقہ کہتے ہیں کہ تصدیق کا صرف ایک جزء ہے اور تصوراتِ ثلثہ تصدیق کیلئے شرط ہیں۔

سوال (۱): نسبت حکمیہ اور حکم کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب: ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اگر نسبت میں کسی قسم کا شک اور وہم نہ ہو بلکہ اذعان اور یقین ہو تو اس کو حکم کہا جاتا ہے اور اگر کسی قسم کا شک اور تردّد ہو تو اس کو نسبتِ حکمیہ کہا جاتا ہے۔

سوال ۲: تصدیق کے سلسلے میں امام رازیؒ اور حکماء کے قول میں کیا فرق ہے؟

جواب: امام رازی اور حکماء کے قول میں چند طرح سے فرق بیان کیا جاتا ہے ایک یہ کہ حکماء کے مذہب کے مطابق تصدیق بسیط ہے اور امام رازیؒ صاحب کے مذہب کے مطابق مرکب ہے (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ حکماء کے مذہب کے مطابق تصور الطرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ اور نسبتِ حکمیہ کا تصور تصدیق کیلئے شرط ہے اور تصدیق سے خارج ہے اور امام رازیؒ کے نزدیک یہ تینوں تصوراتِ تصدیق کا شطر اور جزء ہیں اور تصدیق کے اندر داخل ہیں (۳) تیسرا فرق یہ ہے کہ حکماء کے نزدیک حکم یعنی وقوعِ نسبت کا اذعان ہی عین تصدیق ہے، امام رازی حکم کو عین تصدیق نہیں مانتے بلکہ تصدیق کا جزء داخلی قرار دیتے ہیں (۴) چوتھا فرق یہ ہے کہ کاسب تصدیق امام رازی کے نزدیک حجت ہوتی ہے اور کبھی معرّف، مگر حکماء صرف حجت ہی کو کاسب تصدیق مانتے ہیں معرّف نہیں۔ (کذافی القطبی وشرحہ وحاشیہ مرقات عن القطبی)

تنبیہ: ما علمناك فاعلم کے بعد انّ الحکماء یزعمون ہونا چاہئے تھا قیاس کا یہی تقاضا ہے نیز فهو لی قول الحکماء یہ عبارت دلیل ہے اس بات پر کہ یہاں بھی حکماء بصیغۂ جمع ہو نہ حکیم، نیز دوسرے نسخہ میں بھی حکماء ہے، لہٰذا حکماء ہونا چاہئے۔ (ظفر عفا اللہ عنہ)

فَصْلٌ: التَّصَوُّرُ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا بَدِيْهِيٌّ اَیْ حَاصِلٌ بِلاَ نَظْرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِنَا الْحَرَارَةَ وَ الْبُرُوْدَةَ وَ يُقَالُ لَهُ الضَّرُوْرِيُّ اَيْضًا وَ ثَانِيْهِمَا نَظْرِيٌّ اَیْ يَحْتَاجُ فِیْ حُصُوْلِهٖ اِلَی الْفِكْرِ وَ النَّظْرِ كَتَصَوُّرِنَا الْجِنَّ وَ الْمَلاَئِكَةَ فَاِنَّا مُحْتَاجُوْنَ فِیْ اَمْثَالِ هٰذِهِ التَّصَوُّرَاتِ اِلٰی تَجَشُّمِ فِكْرٍ وَ تَرْتِيْبِ نَظْرٍ وَ يُقَالُ لَهُ الْكَسْبِيُّ اَيْضًا وَ التَّصْدِيْقُ اَيْضًا قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا الْبَدِيْهِيُّ الْحَاصِلُ مِنْ غَيْرِ فِكْرٍ وَ كَسْبٍ وَ ثَانِيْهِمَا النَّظْرِيُّ الْمُفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَمِثَالُ الْاَوَّلِ الْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَ الْاِثْنَانِ نِصْفُ الْاَرْبَعَةِ وَ مِثَالُ الثَّانِیْ الْعَالَمُ حَادِثٌ وَ الصَّانِعُ مَوْجُوْدٌ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ.

ترجمہ: تصور کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک بدیہی ہے یعنی جو بغیر نظر و کسب کے حاصل ہو جیسے ہمارا تصور کرنا سردی اور گرمی کا، اور بدیہی کو ضروری بھی کہا جاتا ہے، اور ان میں سے دوسری قسم نظری ہے یعنی جس کے حاصل ہونے میں غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے جیسے ہمارا تصور کرنا جن اور فرشتہ کا پس بلاشبہ ہم ان جیسے تصورات میں فکر کرنے اور نظر کی ترتیب دینے میں تکلیف برداشت کرنے کے محتاج ہیں، اور نظری کو کسبی بھی کہا جاتا ہے، اور تصدیق کی بھی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک بدیہی جو بغیر فکر و کسب کے حاصل ہو اور ان میں سے دوسری قسم نظری ہے جس میں غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے۔ اوّل کی مثال اَلکُلُّ اَعْظَمُ من الجُزء ہے (کل جزء سے بڑا ہے) اور الاثنان نصف الاربعة، ہے (یعنی دو چار کا آدھا ہے) اور دوسرے کی مثال العالَمُ حادثٌ وَ الصّانع موجودٌ وغیرہ ہیں (عالم حادث ہے اور عالم کا بنانے والا موجود ہے)

تشریح: جب مصنف علیہ الرحمہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کر چکے تو اب اس فصل میں ان دونوں میں سے ہر ایک کی قسمیں بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ تصور کی دو قسمیں ہیں اسی طرح تصدیق کی بھی دو قسمیں ہیں بدیہی اور نظری۔ پس کل چار قسمیں ہوئیں (۱) تصور بدیہی (۱) تصور نظری (۲) تصدیق بدیہی (۴) تصدیق نظری۔ اب ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور مثالیں بیان کی جاتی ہیں جس سے عبارت بآسانی حل ہو جائیگی۔

تصور بدیھی: وہ تصور ہے جو بغیر غور و فکر کے حاصل ہو جائے یعنی ان کے حاصل کرنے کیلئے امور معلومہ کو ترتیب دینے کی ضرورت پیش نہ آئے تو یہی تصور بدیہی کہلاتا ہے مثلاً جب ہم گرمی اور سردی کا تصور کرتے ہیں تو یہ خود بخود سمجھ میں آجاتی ہیں امورِ معلومہ کو ترتیب دینے کی ضرورت پیش نہیں آتی، کیونکہ ان دونوں کی حقیقت صرف چھونے سے معلوم ہو جاتی ہے چنانچہ بچہ اور مجنون بھی سردی اور گرمی کے تصور پر واقف ہے اور یہ دونوں بالاتفاق اربابِ نظر میں سے نہیں ہیں پس اگر سردی اور گرمی کے سمجھنے کے لئے نظر و فکر کی ضرورت پڑتی تو یہ مجنوں اور بچہ کو حاصل نہ ہوتا حالانکہ بچہ بھی جانتا ہے کہ آگ گرم ہے اور برف ٹھنڈی ہے۔ تصور بدیہی کا دوسرا نام ضروری ہے اور بدیہی کو ضروری اس لئے کہتے ہیں کہ ضروری ضرورۃ سے مشتق ہے اور ضرورت کے معنی مناطقہ کے نزدیک کسی شئی کا بلا نظر حاصل ہونا ہے اور یہ معنی بدیہی میں موجود ہیں اس لئے بدیہی کو ضروری کہا جاتا ہے۔

تصور نظری: وہ تصور ہے جو بغیر غور و فکر کے حاصل نہ ہو بلکہ اس کے حاصل کرنے میں غور و فکر کی ضرورت پڑے یعنی بغیر تعریف کے وہ چیز سمجھ میں نہ آئے تو اسی کا نام تصور نظری ہے مثلاً جب آپ نے جن اور ملائکہ کا تصور کیا تو اس میں غور و فکر کی ضرورت پڑے گی اور جن اور ملائکہ کی تعریف کرنی پڑے گی بغیر تعریف کے جن اور ملائکہ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی چنانچہ جب آپ نے جن کی تعریف کی کہ وہ آگ سے بنی ہوئی مخلوق ہے جو مختلف شکلوں میں ظاہر ہو سکتی ہے جو کھاتے پیتے بھی ہیں نیز اُن میں مذکر اور مؤنث دونوں ہوتے ہیں اور ان میں توالد و تناسل کا سلسلہ بھی چلتا ہے اسی طرح ملائکہ کی حقیقت کے جاننے کے لئے اس کی تعریف کرنی ضروری ہے، چنانچہ جب آپ سے کہا جائے گا کہ فرشتہ نور سے بنی ہوئی مخلوق ہے جو کئی شکلوں میں ظاہر ہو سکتی ہے اور ان میں نہ مذکر ہوتا ہے اور نہ ہی

مؤنث وہ کھاتی پیتی بھی نہیں ہے نہ وہ کسی کے ماں باپ ہیں اور نہ اس کے کوئی باپ اور ماں ہیں الغرض جن اور ملائکہ کے تصور کرنے میں آپ کو غور و فکر کی ضرورت پڑی اور امور معلومہ کو ترتیب دے کر ان کی تعریف کرنی پڑی اس کے بعد ان دونوں کی حقیقت سے آپ واقف ہوئے لہٰذا اس جیسے تصور کا نام تصور نظری ہے، نظری کا دوسرا نام کسبی بھی ہے، کسبی اکتساب سے ماخوذ ہے اور مناطقہ کے نزدیک اکتساب نظر و فکر سے کسی شئی کے حاصل ہونے کو کہا جاتا ہے اور نظر و فکر کے معنی چونکہ تصور نظری میں موجود ہیں اس لئے نظری کو کسبی بھی کہتے ہیں۔

تصدیق بدیھی: وہ تصدیق ہے جس میں حکم ہو اور بغیر غور و فکر کے حاصل ہو جائے یعنی اس کے حاصل کرنے کیلئے کسی قسم کی دلیل بنانے کی ضرورت نہ ہو جیسے الکُلُّ اعظمُ مِنَ الجُزْءِ (کل جزء سے بڑا ہوتا ہے) یہ ایسی واضح اور ظاہر بات ہے جسے ہر آدمی جانتا ہے حتی کہ بچہ جانتا ہے کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے چنانچہ اگر آپ ایک ہاتھ میں آدھی روٹی اور دوسرے ہاتھ میں ایک مکمل روٹی لیکر بچے کی طرف ہاتھ بڑھائیں گے تو بچہ آدھی روٹی نہیں لے گا بلکہ پوری روٹی لے گا لہٰذا پوری روٹی کا لینا اس بات کی دلیل ہے کہ بچہ بھی جانتا ہے کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسری مثال صاحب کتاب نے دی ہے الاِثْنانِ نِصفُ الاربعة، (دو چار کا آدھا ہے) یہ مثال بھی ایسی ہے کہ اس کے لئے کسی قسم کی دلیل اور غور و فکر کی ضرورت نہیں بلکہ کند سے کند ذہن اور غبی آدمی بھی اس سے واقف ہوتا ہے۔

تصدیق نظری: وہ تصدیق ہے جس میں حکم ہو اور بغیر غور و فکر کے حاصل نہ ہو بلکہ اس کے حصول کے لئے دلیل کی ضرورت پڑے جیسے العَالَمُ حَادِثٌ (عالم فنا ہونیوالا ہے) وَالصَّانِعُ موجودٌ (اور اس کا بنانے والا موجود ہے) یا کہو کُلُّ انسانٍ جسمٌ (ہر انسان جسم والا ہے) یہ تینوں چیزیں بغیر غور و فکر کئے اور بغیر امور معلومہ کو ترتیب دئے حاصل نہیں ہو سکتیں چنانچہ جب آپ امور معلومہ کو ترتیب دیں گے اور صغریٰ و کبریٰ کو ملائیں گے اور حد اوسط کو گرادیں گے تو نتیجہ خود بخود نکل جائے گا مثلاً پہلی مثال میں آپ کو یہ معلوم تھا کہ عالم ادلنے بدلنے والا ہے اور یہ بھی معلوم تھا کہ ہر ادلنے بدلنے والا فنا ہونے والا ہے جب آپ نے ان دونوں مقدموں کو آپس میں ملایا اور حد اوسط یعنی ان دونوں قضیہ جو بار بار لفظ آیا ہے اس کو گرادیا تو نتیجہ نکل آیا کہ عالم فنا ہونے والا ہے اسی کو عربی میں اس طرح کہو العالَمُ مُتَغَيِّرٌ و كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حادثٌ تو نتیجہ نکلے گا العالَمُ حَادِثٌ۔ اسی طرح دوسری مثال میں آپ کو یہ معلوم تھا کہ الصَّانِعُ مُوثِّرٌ فِی المصنُوعِ المَوجُودِ وكُلُّ مُوثِّرٍ فِی المصنُوعِ المَوجُود موجُودٌ تو جب آپ ان دونوں مقدموں کو ملائیں گے اور حد اوسط کو گرادیں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ الصَّانِعُ موجودٌ (دنیا بنانے والا موجود ہے) اسی طرح تیسری مثال میں آپ کو یہ معلوم ہے کہ الانسانُ حیوانٌ (انسان جاندار ہے) اور یہ بھی معلوم ہے کہ کُلُّ حیوانٍ جسمٌ (ہر جاندار جسم والا ہے) پس جب ان دونوں باتوں کو آپ نے ملایا تو آپ کو اس بات کا علم ہو جائے گا کہ الِانسانُ جسمٌ (انسان جسم والا ہے) اس کی ایک دوسری آسان مثال یہ ہے کہ ایک ناواقف شخص آپ سے پوچھتا ہے کہ زنا کرنا گناہ کیوں ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ سنو! زنا کرنے کو خدا نے قرآن مجید میں حرام قرار دیا ہے یہ صغریٰ ہے اور جس کام کو حرام قرار د...وہ گناہ ہے یہ کبریٰ ہے جب حد اوسط کو گرادیا تو نتیجہ نکل آئے گا کہ زنا کرنا گناہ ہے۔ (آسان منطق)

سوال: تصدیق نظری اور تصور نظری میں کیا فرق ہے جبکہ دونوں میں غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے؟

جواب: ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تصدیق میں حکم ہوتا ہے اور تصور میں حکم نہیں ہوتا مثلاً اسم، فعل، حرف۔ یہ تصور نظری ہیں دیکھو ان میں حکم نہیں ہے اور عالم فنا ہونے والا ہے یہ تصدیق نظری ہے اس لئے کہ اس میں حکم ہے۔

فائدہ اولیٰ: اس مقام میں دو باتیں ذہن میں رکھیں (۱) لوگوں کے اعتبار سے بدیہی اور نظری میں اختلاف ہو سکتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ایک شخص کیلئے بدیہی ہو اور وہی چیز دوسرے کیلئے نظری ہو جیسے دین سے واقف شخص کیلئے فرشتہ کا، جنت، جہنم وغیرہ کا تصور بدیہی ہے جبکہ اس کے علاوہ کیلئے نظری ہے (۲) نظری چیزیں اور باتیں ایک عرصہ کی مزاولت [1] کے بعد جب وہ فطری علوم کی طرح ہو جائیں تو بدیہی ہو جاتی ہیں جیسے ہر پیشہ سے تعلق رکھنے والے شخص کے لئے اس پیشہ سے متعلق بہت سی باتیں کثرت مزاولت سے بدیہی ہو جاتی ہیں جبکہ وہی چیزیں دوسروں کیلئے نظری ہوتی ہیں۔ (حاشیہ آسان منطق)

فائدہ ثانیہ: رہا یہ سوال کہ تصدیقات اور تصورات سب کے سب بدیہی اور نظری ہیں یا بعض بدیہی اور بعض نظری؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے اندر عقلاء کا اختلاف ہے جسکو آپ اس فن کی بڑی کتابوں میں دیکھیں یہاں خلاصہ کے طور پر یہ سمجھیں کہ امام رازیؒ نے کہا ہے کہ تصورات سب کے سب بدیہی ہیں اور تصدیقات بعض نظری اور بعض بدیہی ہیں۔

جہم بن صفوان ترمذی نے کہا ہے کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری ہیں۔ اور حکماء متقدمین نے کہا ہے کہ تصدیقات کل کے کل بدیہی ہیں اور تصورات بعض نظری اور بعض بدیہی ہیں۔ اور حکماء متأخرین نے کہا ہے کہ سب تصورات نظری نہیں بلکہ بعض نظری اور بعض بدیہی ہیں اسی طرح تصدیقات میں بعض تصدیقات نظری اور بعض بدیہی ہیں اور یہی قول صحیح ہے اور اس کے علاوہ جتنے اقوال ہیں سب باطل ہیں اس لئے کہ اگر تمام تصورات اور تصدیقات نظری ہوں تو دور اور تسلسل لازم آئے گا اور دور اور تسلسل محال اور باطل ہیں اور جو چیز امر محال اور باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود محال اور باطل ہوتی ہے اس وجہ سے تمام تصور اور تصدیق کا نظری ہونا محال ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ سارے تصورات اور تصدیقات نظری نہیں، رہا یہ سوال کہ دور اور تسلسل کیسے لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تمام تصورات اور تصدیقات نظری ہوں تو جب ہم ان میں سے کسی ایک کو حاصل کریں گے تو اس کا حصول کسی دوسرے کے حصول پر موقوف ہوگا اور آپ نے چونکہ سب کو نظری مان لیا ہے لہٰذا اس دوسرے کا حصول کسی تیسرے کے حصول پر موقوف ہوگا اور اسی طرح الی غیر نہایہ سلسلہ چلتا رہے گا پس اس طرح غیر متناہی کی طرف سلسلہ چلتے رہنے کا نام تسلسل ہے۔ اور اگر ایک نظری کو دوسری نظری سے اور دوسری کو پہلی سے حاصل کریں تو دور لازم آئے گا اور یہ اس وجہ سے محال ہے کہ اس میں شئی کا حصول اس کے حاصل ہونے سے پہلے لازم آتا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی شئی کا حصول اس کے حصول سے

---

[1] مزاولت: کے معنی ہیں کسی کام کو ہمیشہ کرنا، روزمرہ مشق کرنا۔

پہلے ہونا محال ہے لہٰذا دور بھی محال ہے۔ اور اگر تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہوں تو ہم کو کسی تصور اور تصدیق کے حاصل کرنے میں غور و فکر کی ضرورت واقع نہ ہوگی حالانکہ ہم کو بعض تصورات اور بعض تصدیقات کے حاصل کرنے میں غور و فکر کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تمام تصدیقات اور تصدیقات بدیہی بھی نہیں۔ پس ہمارا مدعی ثابت ہو گیا کہ بعض تصورات نظری اور بعض بدیہی اس طرح بعض تصدیقات نظری اور بعض بدیہی ہیں، نظریات کو بدیہیات سے حاصل کیا جائے گا اور اس میں نظر و فکر اور مبادی و مقدمات کو ترتیب دینے کی ضرورت پیش آئے گی۔

(ضیاء النجوم، الکلام المنظم، مصباح التھذیب، التوضیح الاحسن وغیرہ)

فَائِدَةٌ: وَ اِذَا عَلِمْتَ مَا ذَكَرْنَا اَنَّ النَّظَرِيَّاتِ مُطْلَقًا تَصَوُّرِيًّا كَانَتْ اَوْ تَصْدِيْقِيًّا مُفْتَقِرَةٌ اِلٰى نَظَرٍ وَفِكْرٍ فَلَا بُدَّ لَكَ اَنْ تَعْلَمَ مَعْنَى النَّظَرِ فَاَقُوْلُ النَّظَرُ فِىْ اِصْطِلَاحِهِمْ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْتِيْبِ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ لِيَتَأَدّٰى ذٰلِكَ التَّرْتِيْبُ اِلٰى تَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ اِذَا رَتَّبْتَ الْمَعْلُوْمَاتِ الْحَاصِلَةَ لَكَ مِنْ تَغَيُّرِ الْعَالَمِ وَ حُدُوْثِ كُلِّ مُتَغَيِّرٍ وَ تَقُوْلُ الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَحَصَلَ لَكَ مِنْ هٰذَا النَّظَرِ وَ التَّرْتِيْبِ عِلْمُ قَضِيَّةٍ اُخْرٰى لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا لَكَ قَبْلُ وَهِيَ الْعَالَمُ حَادِثٌ۔

ترجمہ: (یہ) فائدہ (ہے)۔ اور جب تونے جان لیا ان باتوں کو جن کو ہم نے ذکر کیا کہ نظریات مطلقا خواہ تصوری ہو یا تصدیقی غور و فکر کے محتاج ہیں تو ضروری ہے تیرے لئے نظر کے معنی جاننا، پس میں کہتا ہوں کہ نظر مناطقہ کی اصطلاح میں امور معلومہ کو ترتیب دینے کا نام ہے تاکہ وہ ترتیب مجہول کے حاصل کرنے کی طرف پہونچادے، جب تو ان معلومات کو ترتیب دیگا جو تجھے حاصل ہیں یعنی عالم کا متغیر ہونا اور ہر متغیر کا حادث ہونا اور تو کہے گا العَالمُ مُتَغَيِّرٌ وكُلُّ مُتغيّرٍ حادثٌ تو تم کو اس نظر و ترتیب سے ایک ایسے دوسرے قضیہ کا علم حاصل ہو جائے گا جو تم کو پہلے حاصل نہیں تھا اور وہ دوسرا قضیہ "العالمُ حادثٌ" ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے نظر کی تعریف کی ہے لیکن تعریف کرنے سے پہلے مصنفؒ نے متعلمین کو سابق فصل کی طرف توجہ دلاتے ہوئے فرمایا ہے کہ سابق فصل میں جو تصور نظری اور تصدیق نظری کی تعریف بیان کی گئی اس مذکورہ تعریفوں سے جب تمہیں یہ بات معلوم ہو چکی کہ نظریات خواہ تصوری ہوں یا تصدیقی وہ اپنے حصول میں نظر و فکر کی محتاج ہوتی ہیں تو تیرے لئے نظر کے معنی کا جاننا بھی ضروری ہے چنانچہ مصنفؒ نے نظر کی تعریف عبارةٌ عن ترتیبِ اُمورٍ معلومةٍ، سے کی ہے چونکہ تعریف میں "ترتیب" کا لفظ ہے اس لئے نظر کی تعریف سے پہلے آپ ترتیب کے معنی سمجھئے۔

ترتیب کی تعریف: ترتیب کے لغوی معنی ہیں وَضعُ كُلِّ شيءٍ فِي مرتَبَتِه، یعنی ہر چیز کو اسکے مرتبہ اور مقام میں رکھنے کا نام ترتیب ہے۔ اور اصطلاحِ منطق میں ترتیب نام ہے چند چیزوں کو اس طور پر رکھنے کا کہ بعض بعض

ے مقدم ہوں اور بعض سے مؤخر ہوں اور ان تمام پر ایک نام کا اطلاق کیا جا سکے، تصورات میں ترتیب کا یہ طریقہ ہے کہ پہلے جنس کو رکھا جائے اور فصل اور خاصہ کو بعد میں رکھا جائے۔ اور تصدیقات میں پہلے صغریٰ کو اور کبریٰ کو بعد میں رکھا جائے گا۔ اور جب معلومات کو اس نہج سے رکھا جائے گا تو مجموعہ کو ایک نام دیا جا سکے گا چنانچہ تصورات میں اس مجموعہ کو معرف اور قول شارح کہا جائیگا اور تصدیقات میں دلیل اور حجت۔ اسی کو دوسرے انداز سے یوں سمجھئے کہ مجہولاتِ تصوریہ اور تصدیقیہ کو حاصل کرنے کیلئے چند معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ کے ترتیب دینے کی ضرورت پڑتی ہے اسی ترتیب کو مناطقہ کی اصطلاح میں نظر و فکر کہا جاتا ہے، مثلاً آپ کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ انسان کیا چیز ہے لیکن آپ کو حیوان اور ناطق کا علم ہے جب آپ نے ان دونوں کو اس طور پر ترتیب دیا کہ پہلے جنس پھر فصل کو رکھا اور کہا الحیوانُ الناطق تو اس ترتیب سے آپ کو انسان کا علم حاصل ہو گیا جو آپ کو اس ترتیب سے پہلے معلوم نہیں تھا، یہ ترتیب تصوری کی مثال ہے۔ اسکی ایک دوسری مثال ملاحظہ ہو! ایک نو مسلم نے فرشتہ کا نام سنا وہ نہیں جانتا کہ فرشتہ کیا چیز ہے؟ مگر وہ جسم کے معنیٰ جانتا ہے، لطیف اور نورانی کی حقیقت سے بھی واقف ہے اور شکل و صورت کے مفہوم کو بھی سمجھتا ہے تذکیر و تانیث کے مفہوم سے بھی واقف ہے، ولادت اور عدم ولادت کو بھی جانتا ہے تو ان تصورات معلومہ کو اسطرح ترتیب دو کہ پہلے جنس کو رکھو پھر فصل کو اور کہو جسمٌ لطیفٌ نورانی یتشکّلُ باشکالٍ مختلفةٍ لایأکل ولاَ یشربُ ولایذکّر ولایؤنّث ولایلِدُ ولایُولدُ۔ تو ان معلومات تصوریہ کے ترتیب دینے سے ایک مجہول تصوری یعنی فرشتہ کا علم اس کو ہو گیا۔ (آسان منطق) اب ترتیب تصدیقی کی مثال ملاحظہ ہو، مثلاً آپ کو یہ بات معلوم نہیں کہ عالم حادث ہے یا قدیم ہے لیکن یہ معلوم ہے کہ عالم متغیر ہے اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ ہر متغیر حادث ہے تو آپ نے ان معلومات کو اسطرح ترتیب دیا کہ صغریٰ کو پہلے رکھا اس کے بعد کبریٰ کو رکھا اور کہا العَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَ کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ پھر حد اوسط (۱) کو گرا دیا تو آپ کو العالَمُ حَادِثٌ کا علم حاصل ہو گیا جو آپ کو پہلے حاصل نہیں تھا۔ الحاصل چند امور معلومہ کو اس طرح ترتیب دی جائے کہ ان کے ذریعہ امور مجہولہ حاصل ہو جائے اسی کا نام نظر و فکر ہے۔

فَصْلٌ: اِیَّاكَ اَنْ تَظُنَّ اَنَّ کُلَّ تَرْتِیْبٍ یَکُوْنُ صَوَابًا مُوْصِلاً اِلٰی عِلْمٍ صَحِیْحٍ کَیْفَ وَلَوْ کَانَ الاَمْرُ کَذٰلِكَ مَا وَقَعَ الْاِخْتِلاَفُ وَ التَّنَاقُضُ بَیْنَ اَرْبَابِ النَّظَرِ مَعَ اَنَّهٗ قَدْ وَقَعَ فَمِنْ قَائِلٍ یَقُوْلُ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَ یَسْتَدِلُّ بِقَوْلِهٖ اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ وَ مِنْ زَاعِمٍ یَزْعَمُ اَنَّ الْعَالَمَ قَدِیْمٌ غَیْرُ مَسْبُوْقٍ بِالْعَدَمِ وَ یُبَرْهِنُ بِقَوْلِهٖ اَلْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ وَ کُلُّ مَا هٰذَا شَانُهٗ فَهُوَ قَدِیْمٌ وَلاَ اَظُنُّكَ شَاکًّا فِیْ اَنَّ اَحَدَ الْفِکْرَیْنِ صَحِیْحٌ وَ الْآخَرُ فَاسِدٌ غَلَطٌ۔

ترجمه: بچاؤ اپنے آپ کو اس گمان سے کہ ہر ترتیب درست ہوتی ہے اور علم صحیح کی طرف پہونچانے

---

(۱) صغریٰ اور کبریٰ میں جو لفظ بار بار آئے اسی کا نام حدِ اوسط ہے۔

والی ہوتی ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے اس لئے کہ اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا تو عقلمندوں کے درمیان اختلاف اور تناقض واقع نہ ہوتا باوجود یکہ واقع ہوا ہے، چنانچہ بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور وہ اپنے اس قول سے استدلال کرتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے پس عالم حادث ہے اور بعض گمان کرنے والے گمان کرتے ہیں کہ عالم قدیم ہے غیر مسبوق بالعدم ہے اور اپنے اس قول کو دلیل میں پیش کرتے ہیں کہ عالم مؤثر سے بے نیاز ہے اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو پس وہ قدیم ہے اور میں تجھ کو اس بات سے شک کرنے والا خیال نہیں کرتا ہوں کہ دو فکروں میں سے ایک صحیح اور برحق ہے اور دوسری فاسد اور غلط ہے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے علم منطق کی ضرورت اور حاجت کا تذکرہ کیا ہے لیکن علم منطق کی طرف آدمیوں کے محتاج ہونے کا ثبوت تین مقدموں پر موقوف ہے (۱) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں (۱) تصور اور تصدیق (۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) نظری (۲) بدیہی۔ (۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ نظر میں بھی خطاء اور غلطی واقع ہوتی ہے۔ الغرض منطق کے احتیاج کا ثبوت چونکہ ان تینوں مقدموں کے ملانے سے حاصل ہوتا ہے تو احتیاج الی المنطق موقوف ہوئی اور امور ثلثہ موقوف علیہ ہوئے اور قاعدہ ہے کہ پہلے موقوف علیہ کو بیان کیا جاتا ہے کیونکہ موقوف کے سمجھنے کے لئے موقوف علیہ کا جاننا اور سمجھنا ضروری ہے اسی لئے مصنفؒ نے پہلے تینوں مقدموں کو بیان کیا، اس سے پہلے دو مقدموں کو بیان کر چکے ہیں اس فصل میں اوّلاً تیسرا مقدمہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ مصنفؒ کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اے مخاطب اس سے پہلے تم کو یہ بات معلوم ہو چکی کہ مناطقہ کی اصطلاح میں امور معلومہ کو ترتیب دیکر امور مجہولہ کے حاصل کرنے کا نام نظر و فکر ہے تو شاید کہ اس سے تم نے یہ خیال کر لیا ہوگا کہ جو بھی ترتیب دے ہر ایک کی ترتیب اور نظر و فکر صحیح علم تک پہونچانے والی ہوتی ہے تو اگر تمہارا یہ خیال ہے تو اس خیال کو ذہن و دماغ سے نکال دو اس لئے کہ ہر ترتیب صحیح علم تک پہونچانے والی نہیں ہوتی اسی طرح انسانی طبیعت بھی مطلوب کی جانب رہنمائی کرنے کیلئے کافی نہیں ہے کیونکہ اگر ہر ترتیب صحیح اور درست ہوتی اور اس کے ذریعہ صحیح علم حاصل ہوتا نیز انسانی طبیعت مقصود کی جانب رہنمائی کرنے کے لئے کافی ہوتی تو ارباب نظر اور عقلمندوں کی رایوں میں اختلاف اور تناقض واقع نہ ہوتا مگر ایسا ہے نہیں بلکہ اختلاف اور تناقض واقع ہوا ہے اور معمولی معمولی باتوں میں عقلمند حضرات الجھتے ہوئے نظر آتے ہیں جیسا کہ صاحب کتاب نے فرمایا کہ ایک حکیم اور عقلمند کہتا ہے عالم حادث ہے اور اپنے اس قول کو ثابت کرنے کیلئے شکل اول (ل) کے ساتھ یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ "العالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَ کُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالعَالَمُ حَادِثٌ۔ یعنی عالم تغیر و تبدل کو قبول کرتا ہے اور جو چیز تغیر و تبدل کو قبول کرتی ہے وہ حادث ہوتی ہے لہٰذا عالم حادیث ہے۔ اور دوسرا حکیم اور عقلمند کہتا ہے کہ عالم قدیم ہے عالم کے قدیم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ سے موجود ہے اور کبھی معدوم نہیں تھا اور کبھی فنا نہیں ہو سکتا بلکہ ہمیشہ ہمیش باقی رہے

(ل) شکل اول وہ ہے جس میں حد اوسط صغریٰ میں محمول ہو اور کبریٰ میں موضوع ہو، اور حد اوسط قیاس کا وہ جزء ہے جو صغریٰ اور کبریٰ میں مکرر مذکور ہو۔ (آسان منطق)

گا، اور اپنے قول کو محقق اور ثابت کرنے کیلئے شکل اوّل کے ذریعہ استدلال کرتا ہے العَالَمُ مُستغنٍ عَنِ المُؤثِّرِ وَ المُستَغنِی عَنِ المُؤثِّرِ قَدیمٌ فَالعَالَمُ قَدِیمٌ، یعنی عالم کا کوئی ایجاد کرنیوالا نہیں اور اس کے اندر کوئی مؤثر نہیں، بلکہ یہ خود بخود وجود میں آگیا ہے اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کا کوئی ایجاد کرنے والا نہ ہو اور خود بخود پیدا ہو گئی ہو وہ قدیم ہوتی ہے لہٰذا عالم قدیم ہے، اس اختلاف اور تناقض سے تم نے یہ فیصلہ کرلیا ہوگا کہ ہر ترتیب صحیح علم کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔

ولا اظُنُّك شاكا الخ: اس عبارت سے صاحب کتاب یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اے مخاطب میں تجھے ان دونوں خیالات اور افکار میں سے ایک کو صحیح کہنے اور ایک کو غلط کہنے میں شک کرنے والا نہیں سمجھتا بلکہ میں یقین سے کہتا ہوں کہ ان دونوں میں سے ایک کو تم صحیح اور ایک کو غلط کہو گے، ایسا نہیں ہو سکتا کہ دونوں کو غلط کہو کیونکہ اگر دونوں غلط ہو جائیں تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جو چیز محال کو متلزم ہوتی ہے وہ خود محال ہوتی ہے لہٰذا دونوں نتیجوں کا غلط ہونا محال ہے، اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ دونوں صحیح ہو جائیں کیونکہ اگر دونوں صحیح ہو جائیں تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جو چیز محال کو متلزم ہوتی ہے وہ خود محال ہوتی ہے لہٰذا دونوں کا صحیح ہونا بھی محال ہے جب دونوں صحیح بھی نہیں اور دونوں غلط بھی نہیں تو ثابت ہو گیا کہ ایک صحیح اور دوسرا غلط ہے، اب کس کو غلط کہیں اور کس کو صحیح، اور غلط اور صحیح کے درمیان فرق کرنیوالا آلہ کون ہے؟ تو اسکو اگلی عبارت میں ملاحظہ فرمائیں!

> وَ اِذَا كَانَ قَدْ وَقَعَ الغَلَطُ فِیْ فِكْرِ العُقَلَاءِ فَعُلِمَ مِنْ ذٰلِكَ اَنَّ الْفِطْرَةَ الْاِنْسَانِیَّةَ غَیْرُ كَافِیَةٍ فِیْ تَمِیْزِ الْخَطَاءِ مِنَ الصَّوَابِ وَ اِمْتِیَازِ القِشْرِعَنِ اللُّبَابِ فَجَاءَ تِ الحَاجَةُ فِیْ ذٰلِكَ اِلٰی قَانُوْنٍ عَاصِمٍ عَنِ الخَطَاءِ فِیْ الفِكْرِ یُبَیِّنُ فِیْهِ طُرُقَ اِكْتِسَابِ الْمَجْهُوْلَاتِ عَنِ المَعْلُوْمَاتِ وَ هٰذَا القَانُوْنُ هُوَ المَنْطِقُ وَ المِیْزَانُ۔

ترجمہ: اور جب عقلمندوں کی فکر میں غلطی واقع ہوئی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ انسانی فطرت درست سے غلط کو تمیز دینے میں اور چھلکے کو گودے سے الگ کرنے میں کامیاب نہیں ہے پس اس سلسلے میں ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی جو خطاء فی الفکر سے بچانے والا ہو جس میں مجہولات کو معلومات سے حاصل کرنے کے طریقے بیان کر دیئے جائیں اور یہی قانون منطق اور میزان ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے منطق کی احتیاج اور ضرورت پیش آنے کا تذکرہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ جب عقلمندوں کی رایوں میں اختلاف ہو سکتا ہے تو غلط اور صحیح میں تمیز دینے کیلئے فطرتِ انسانیہ کو معیار اور کسوٹی نہیں ٹھہرایا جا سکتا ہے اور جب فطرتِ انسانی کو معیار نہیں قرار دیا جا سکتا تو ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی جو غلط اور صحیح میں تمیز دینے والا ہو اور فکر و نظر میں غلطی واقع ہونے سے بچانے والا ہو اور اس کے اندر معلومات سے مجہولات کے حاصل کرنے کے طریقے بیان کئے گئے ہوں اس قانون کا نام منطق اور میزان ہے۔

فوائد: قانون قانون یونانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے سطر کھینچنے کے آلہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی کو آسان لفظ

میں اس طرح یاد رکھو کہ قانون سریانی زبان میں رول کو کہا جاتا ہے کتابت کا رول ہو یا جدول کا، اور اصطلاح میں اس حکم کلی کا نام ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو یعنی اپنی تمام جزئیات پر صادق آئے تاکہ اس حکم کلی سے ان جزئیات کے احکام کو جانا جاسکے جیسا کہ نُحاۃ کا قاعدہ ہے کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے، مفعول منصوب ہوتا ہے اور مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے یہ سب حکم کلی ہے، جس سے پتہ چلا کہ ضَرَبَ زَیدٌ میں زید فاعل ہے، رأیتُ زیداً میں زید مفعول ہے، غُلامُ زَیدٍ میں زید مضاف الیہ ہے۔ اسی طرح مناطقہ کا ایک قاعدہ ہے کہ جن دو کلموں میں تساوی کی نسبت ہو توان کی نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی، اس سے ہمیں پتہ چلا کہ چونکہ انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے اس لئے اس کی نقیض لا انسان اور لا ناطق میں بھی تساوی کی نسبت ہے۔ (مقدمات ص ۱۱۸ مؤلفہ حضرت مولانا حافظ محمد صدیق صاحب ارکانی)

هُوَ المنطِقُ: یہ بات ذہن نشین رہے کہ ہر مرکب چیز کیلئے چار علتیں ہوتی ہیں (۱) علت فاعلیہ جیسے میز کا بنانے والا انجار (۲) علتِ مادیہ جیسے میز کی لکڑی وغیرہ (۳) علتِ صوریہ جیسے میز کی شکل وصورت (۴) علتِ غائیہ جیسے میز بنانے کا مقصود یعنی کتابیں وغیرہ رکھنا، اسی طرح یہ علل اربعہ منطق میں بھی موجود ہیں مثلاً ظاہری طور پر ارسطو یا کوئی دوسرا حکیم ہے اور حقیقت میں فاعل مختار اللہ جل جلالہ منطق کی علتِ فاعلیہ ہے، اور مسائل تصوریہ اور تصدیقیہ اپنے مادّوں اور صورتوں کے ساتھ علتِ مادّیہ ہیں اور غرض وغایت یعنی خطاء فی الفکر سے بچنا علتِ غائیہ ہے اور معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کے اجتماع کے بعد جو ہیئت اجتماعیہ ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ علتِ صوریہ ہے۔

(مقدمات، حاشیہ مرقات، مصفات)

قوله فی تمیز الخطاء: مصنفؒ کی اس عبارت میں لفظ تَمیُز اصل میں تَمیِیْز تھا پہلی یاء کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدی گئی پھر اجتماع ساکنین کی وجہ سے ایک یاء کو حذف کر دیا گیا تَمیُز ہو گیا۔

اَمَّا تَسمِيَتُهٗ بِالْمَنطِقِ فَلِتَاثِيْرِهٖ فِیْ النُّطقِ الظَّاهِرِیْ اَعْنِیْ التَّكَلُّمَ اِذِ الْعَارِفُ بِهٖ يَقْوىٰ عَلَى التَّكَلُّمِ بِمَا لاَ يَقْوىٰ عَلَيْهِ الجَاهِلُ وَ كَذَا فِیْ النُّطْقِ الْبَاطِنِیِّ اَعْنِیْ اَلاِدْرَاكَ لِاَنَّ الْمَنْطِقِیَّ يَعْرِفُ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَ يَعْلَمُ اَجْنَاسَهَا وَ فُصُوْلَهَا وَ اَنْوَاعَهَا وَ لَوَازِمَهَا وَ خَوَاصَّهَا بِخِلاَفِ الْغَافِلِ عَنْ هٰذَا العِلْمِ الشَّرِيْفِ

ترجمہ: بہر حال اس کا نام منطق رکھنا تو اس کے اثر کرنے کی وجہ سے ہے نطق ظاہری یعنی بات چیت میں، کیونکہ منطق کا جاننے والا ان چیزوں کے سلسلے میں بات کرنے کی طاقت رکھتا ہے جن کی وہ شخص طاقت نہیں رکھتا جو منطق سے ناواقف ہے، اور اسی طرح اس کے اثر کرنے کی وجہ سے نطقِ باطنی یعنی ادراک میں کیونکہ منطقی آدمی چیزوں کی حقیقتوں کو پہچانتا ہے اور ان کے اجناس، فصول، انواع، لوازم اور اس کے خواص کو جانتا ہے برخلاف اس شخص کے جو اس معزز علم سے غافل ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے منطق کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ

ہے کہ منطق باب ضرب یضرب سے ہے بمعنی گویائی اور گفتگو کرنا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی (سورۂ نجم) نطق کا استعمال اکثر و بیشتر انسانی گفتگو کیلئے ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار تبعاً و ضمناً انسان کی گفتگو کے علاوہ کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے قرآن پاک کی اس آیت میں ہے وَعُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّیْرِ، (سورۂ نمل) منطق کے میم میں تین احتمالات ہیں (۱) مصدر میمی ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ منطق ہی گویا بعینہ نطق ہے، اس صورت میں علم منطق کی وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ یہ علم چونکہ نطق ظاہری یعنی گفتگو اور کلام کرنے اور نطق باطنی یعنی غور و فکر کرنے اور سمجھنے میں اثر کرتی ہے اسی وجہ سے منطق کا نام منطق رکھا گیا۔ نطق ظاہری میں تو اس طرح کہ علم منطق کا جاننے والا ایسے ایسے موضوعات پر کلام کر سکتا ہے جن کے بارے میں منطق سے ناواقف شخص کچھ بولنے کی طاقت نہیں رکھتا، اور منطقی آدمی منطق کے ذریعہ مد مقابل پر حجت کر کے غالب آجاتا ہے اور غیر منطقی مغلوب ہو جاتا ہے، اور نطق باطنی میں منطق اس طرح اثر کرتی ہے کہ منطقی آدمی کو اس کے ذریعہ اشیاء کے حقائق جنس، نوع، فصل، خاصہ لوازم وغیرہ حاصل ہو جاتے ہیں اور منطقی فہم معقولات اور تکلم فصیح اور ادراک صحیح پر قادر ہو جاتا ہے۔ (مقدمہ بحوالہ شرح المطالع) (۲) اور اگر منطق کو صیغۂ اسم ظرف قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ وہ محل نطق ہے (۳) اسم آلہ بھی قرار دینا صحیح ہے جیسا کہ منطق کی تعریف سے پتہ چلتا ہے اس لئے کہ سید شریف جرجانی نے منطق کی تعریف آلَةٌ قانونیَّةٌ الخ سے کی ہے لیکن اسم آلہ قرار دینے کی صورت میں منطق کے میم کے نیچے کسرہ ہوگا۔ (بحوالۂ بالا)

وَ اَمَّا تَسْمِیَتُهٗ بِالْمِیْزَانِ فَلِاَنَّهٗ قِسْطَاسٌ لِلْعَقْلِ تُوْزَنُ بِهٖ الْاَفْکَارُ الصَّحِیْحَةُ وَ یُعْرَفُ بِهٖ نُقْصَانُ مَا فِی الْاَفْکَارِ الْفَاسِدَةِ وَ اِخْتِلَالُ مَا فِی الْاَنْظَارِ الْکَاسِدَةِ وَ مِنْ ثَمَّ یُقَالُ لَهُ الْعِلْمُ الْاٰلِیُّ لِکَوْنِهٖ آلَةً لِجَمِیْعِ الْعُلُوْمِ لَا سِیَّمَا لِلْعُلُوْمِ الْحِکَمِیَّةِ

ترجمہ: اور بہر حال اس کا نام میزان رکھنا تو اس لئے ہے کہ وہ عقل کیلئے ترازو ہے جس کے ذریعہ صحیح فکروں کو وزن کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعہ اس چیز کی کمی کو پہچانی جاتی ہے جو فاسد فکروں میں ہوتی ہے اور اس چیز کی خرابی کو جو کھوٹی نظروں میں ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اس کو علم آلی کہا جاتا ہے اس لئے کہ یہ تمام علوم کے واسطے آلہ ہے بالخصوص علوم حکمیہ کیلئے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں منطق کے میزان نام رکھنے کی وجہ بیان کی گئی ہے، میزان باب ضرب یضرب سے اسم آلہ کا صیغہ ہے اصل میں مُوْزَان تھا، علم الصیغہ میں ذکر کردہ معتل کے قواعد میں سے قاعدہ نمبر ۳ کے مطابق واؤ کو یاء سے بدل دیا میزان ہو گیا۔ میزان کے لغوی معنی ہیں ترازو۔ خطاء فی الفکر سے بچانے والے قانون کو میزان اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کیلئے ترازو ہوتا ہے جس کے ذریعہ صحیح فکروں کو وزن کیا جاتا ہے اور غلط فکروں کے نقص و خلل کو جانا جاتا ہے لہٰذا وہ قانون جس کا نام منطق رکھا تھا اس کو اس معنی کر کے میزان بھی کہتے ہیں چونکہ علم منطق غلط اور صحیح کے پرکھنے کا آلہ ہے اس بناء پر اس کو تمام علوم کا آلہ قرار دیا گیا ہے خاص طور پر علوم حکمیہ کے

لئے یعنی وہ علوم جس کا تعلق عقل سے ہے جیسے علوم فلسفہ وغیرہ اس کے سمجھنے اور جاننے کیلئے بہترین ذریعہ علم منطق ہے۔

فوائد: (۱) علوم کی دو قسمیں ہیں (۱) آلیہ (۲) غیر آلیہ۔ علوم غیر آلیہ ان علوم کو کہا جاتا ہے جو فی نفسہ مقصود ہوں دوسرے علوم کے حاصل کرنے کا ذریعہ نہ ہوں۔ علوم آلیہ ان علوم کو کہا جاتا ہے جو بذاتِ خود مقصود نہ ہوں بلکہ کسی دوسری چیز کے حاصل کرنے کا آلہ ہوں، اور علم منطق کو علم آلی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ بذاتِ خود مقصود نہیں ہے بلکہ قوت عاقلہ اور مطالب کسبیہ کے درمیان ایک واسطہ ہے۔

(۲) **آلہ کی تعریف:** علامہ سید شریف جرجانی نے آلہ کی تعریف بایں الفاظ کی ہے آلہ فاعل اور اس کے منفعل کے درمیان ایک واسطہ ہے تاکہ وہ واسطہ فاعل کا اثر اسکے منفعل تک پہونچادے جیسا کہ مِنْشَار (آری) ایک آلہ ہے جو نجار (بڑھئی) اور خشب (لکڑی) کے درمیان واسطہ ہے اور نجار کا اثر لکڑی تک پہونچاتی ہے۔

(مقدمات مولفہ مولانا صدیق ارکانی)

(۳) قسطاس یہ رومی زبان کا لفظ ہے اسکو عربی بنالیا گیا ہے، قاف کے ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے اس کے معنی ہیں ترازو، میزانِ عدل۔ (قاموس جلد اول ص ۳۹۵)

فَائِدَةٌ: اِعْلَمْ اَنَّ اَرَسْطَاطَالِيْسَ الْحَكِيْمَ دَوَّنَ هٰذَا الْعِلْمَ بِاَمْرِ الْاِسْكَنْدَرِ الرُّوْمِيِّ وَ لِهٰذَا يُلَقَّبُ بِالْمُعَلِّمِ الْاَوَّلِ وَ الْفَارَابِيُّ هَذَّبَ هٰذَا الْفَنَّ وَ هُوَ الْمُعَلِّمُ الثَّانِيْ وَ بَعْدَ اِضَاعَةِ كُتُبِ الْفَارَابِيِّ فَصَّلَهُ الشَّيْخُ اَبُوْ عَلِيِّ بْنِ سِيْنَا.

ترجمہ: جان تو کہ ارسطاطالیس حکیم نے اسکندر رومی کے حکم سے اِس علم کو مدوّن کیا اور اسی وجہ سے ان کو معلم اوّل کا لقب دیا جاتا ہے اور فارابی نے اس فن کو مہذب بنایا اور وہ معلم ثانی ہیں، اور فارابی کی کتابوں کے ضائع کردیے جانے کے بعد شیخ بوعلی سینا نے اس کی تفصیل اور توضیح کی۔

تحقیق وتشریح: مصنفؒ نے اس فائدہ میں علم منطق کی تدوین سے متعلق بحث کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ علم منطق کو سب سے پہلے اسکندر رومی کے حکم سے اَرسطو حکیم نے مدوّن کیا اسی لئے اَرسطو کو اس فن کا معلم اوّل اور اس فن کو اسکندر رومی کی میراث کہا جاتا ہے، ارسطو کے گذر جانے کے بعد فارابی نے اس علم کو حسن ترتیب کے ساتھ جمع کیا اور اس فن کے اندر جو زائد باتیں تھیں اس کو حذف کردیا، اور مکمل طور پر اس فن کو منقح اور مہذب بنایا، چونکہ زائد تر آپ ہی نے افلاطون اور ارسطو کے کلام کی تفصیل اور توضیح فرمائیں اس لئے آپ کو معلم ثانی کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور جب ابوالنصر فارابی کی کتابیں ضائع ہو گئیں تو شیخ بوعلی بن سینا نے از سر نو اس فن کو مدوّن کیا اسی لئے اس کو معلم ثالث کہا جاتا ہے۔ مصنفؒ کی عبارت بعد اضاعة الخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کتابوں کو کسی نے ضائع کردی تھیں، چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ کتابیں آگ لگ جانے کی وجہ سے جل گئیں، تو لوگوں نے شیخ بوعلی بن سینا کو نذر آتش کرنے کا موردِ الزام ٹھہرلیا، اور بادشاہِ وقت سلطان محمود نے اس کے قتل کا حکم صادر فرمادیا تو شیخ بوعلی بن سینا

گھبرا کر شہر ہمدان چلے گئے، وہاں شمس الدولہ نے آپ کو وزارت کے عہدہ پر مقرر کر دیا۔ الحاصل جب فارابی کی کتابیں ضائع ہو گئیں تو شیخ نے از سر نو اس فن کو تفصیل سے لکھا اس لئے آپ کو معلم ثالث کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، اس کے بعد میں مناسب سمجھتا ہوں کہ تینوں معلموں اور اسکندر کی مختصر حالات زندگی اور کارنامے بیان کردوں چنانچہ آگے ہر ایک کے نام کا عنوان دیکر ان کی مختصر سوانح بیان کی جارہی ہے۔

ارسطو: یہ مشہور طبیب نیقوماخس کا بیٹا ہے اور حکماء متقدمین کا رئیس اعظم، اسکو ارسطاطالیس اور ارسطوطالیس بھی کہتے ہیں، ارسطاطالیس یونانی زبان کا لفظ ہے اس کے معنی صاحب فضل وکمال کے ہیں (بحر الجواہر) خاتم حکماء یونان ہے، بعد کے سارے فلاسفہ اسی کے رہین منت اور خوشہ چیں ہیں، یہ حضرت مسیح سے ۳۸۴ سال قبل شہر مقدونیہ کی ایک بستی ستاجیر میں پیدا ہوئے جو دریائے ستریمون کے قریب واقع ہے، نیز اسکی بستی ستاجیر کو تاجیرا بھی کہتے ہیں، بچپن ہی میں والدین کا انتقال ہو گیا تھا، ہوش سنبھالنے کے بعد تھوڑی مدت اتریثوس میں تعلیم پائی جب اپنی عمر کی سترہویں منزل پوری کر کے اٹھارہویں منزل کو پہونچے یعنی جب ان کی عمر اٹھارہ سال کی ہوئی تو اثینا پہونچا اور افلاطون سے حکمت حاصل کی، افلاطون اس کو بہت چاہتا تھا تقریباً بیس سال تک افلاطون کے پاس رہا اور اس کے جملہ علوم میں مہارت تامہ پیدا کی، افلاطون کے انتقال کے بعد اثینا چھوڑ کر میسیا پہونچا اور وہاں ہرمیاس بادشاہ کے پاس قیام کیا اس نے اپنی بیٹی بیثیاس سے اس کی شادی کر دی، شادی کے بعد یہ مثیلینہ جاکر جزیرہ سبوس میں اقامت گزیں ہوا یہاں اس کے نام شاہ مقدونیہ فیلبس کی طرف سے ایک خط آیا جس میں اس کو اپنے بیٹے اسکندر کی تعلیم وتربیت کے لئے مدعو کیا تھا، چنانچہ ارسطو حسب حکم فیلبس کے یہاں آیا اور اسکندر کی تعلیم وتربیت شروع کی اس وقت اسکندر کی عمر ۱۳ سال کی تھی، تعلیم وتربیت سے فراغت کے بعد ۳۳۵ یا ۳۳۱ سال قبل مسیح اثینا واپس آیا اور یہاں لیسوم میں فلسفہ کا ایک مدرسہ قائم کیا جس کو مدرسۃ المشائین کہا جاتا تھا (ہدایۃ المعتدی) بلاد یونان میں سوائے افلاطون کے مدرسہ کے اس سے بڑا مدرسہ کوئی نہیں تھا، اس مدرسہ میں ارسطو نے خوب جم کر پڑھانا شروع کیا اور شاگردوں نے بھی خوب شوق وذوق سے پڑھا، چونکہ ارسطو علوم منطقیہ کے اوّل واضع ہیں لہٰذا اسبقت فضیلت اسی کو حاصل ہے اور اس کو دنیا معلم اوّل سے یاد کرتی ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ اگر ارسطو کی کتابیں نہ ہوتیں تو منطق اور فلسفہ اپنی جگہ سے آگے نہ بڑھتا اور نہ ایک قوم سے دوسری قوم تک اس کی رسائی ہوتی۔ تقریباً باسٹھ سال کی عمر پاکر ۳۲۲ سال قبل مسیح قلکیس مقام پر اسکی وفات ہوئی۔

اسکندر: یہ شاہ مقدونیہ فیلبس کا بیٹا ہے، حضرت مسیح سے ۳۵۶ سال قبل "بلا" مقام میں پیدا ہوئے اور ۳۲۳ سال قبل مسیح وفات پائی، اوّلاً اس کے باپ نے اس کو لیسیماخوس کی تربیت میں دیا اس نے سب سے پہلے قصیدۂ اومیر وس پڑھا جو ایلیاذہ کے نام سے موسوم تھا تیرہ سال کی عمر میں ارسطو کے سپرد کیا اور تین سال تک ارسطو سے تعلیم حاصل کی، باپ کے مقتول ہو جانے کے بعد تخت نشین ہوا اس وقت اسکی عمر بیس سال تھی، "سمع الكيات من كتب الطبعيات" اسکی مشہور کتاب ہے اور "کتاب الرد علیٰ من قال انه لايكون الشئی الا من شئی" بھی اسکی ہے (ہدایۃ المعتدی) چونکہ ارسطو نے اسی کے حکم سے علم منطق کو مدوّن کیا تھا اس لئے کہا جاتا ہے کہ علم منطق اسکندر کی میراث ہے۔

ابوالنصر فارابی: ان کا نام محمد بن طرخان ہے ابو النصر آپ کی کنیت ہے آپ فارسی الاصل تھے آپ کی ولادت ۲۶۰ھ میں ہوئی علوم فلسفیہ میں آپ مہارت تامہ رکھتے تھے اور فن موسیقی میں بھی آپ کا کوئی ہم پلہ نہیں تھا، طبیعت گوشہ نشینی کو پسند کرتی تھی، اکثر و بیشتر بہتے پانی اور گھنے درخت کے پاس ہی موجود ہوتے۔ چونکہ علوم فلسفہ کو یونانی سے دوسری زبانوں میں منتقل کئے جانے کا سلسلہ شروع تھا لیکن یہ نقول و تراجم متخالف و مخلوط اور غیر ملخص و غیر محرر تھے جو حکیم فارابی کے زمانہ تک اسی طرح باقی رہے تو شاہ منصور بن نوح سامانی نے آپ کو دوبارہ علم منطق کی تدوین کا حکم دیا چنانچہ آپ نے عرق ریزی اور انتھک کاوش سے دوبارہ اس کی تدوین کی اور اپنی کتاب کو تعلیم ثانی کے ساتھ موسوم کیا، اور تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کیں اس لئے فارابی کو معلم ثانی کہا جاتا ہے۔ اور اسی سال کی عمر پاکر ۳۳۸ھ میں آپ کی وفات ہوئی، اور آپ کی کتابیں منصور کے کتب خانہ "صون الحکمۃ" کی جو اصفہان میں تھا سلطان مسعود کے زمانہ تک زینت بنی رہیں۔

شیخ بو علی بن سینا: آپ کا نام حسین ہے والد کا نام عبد اللہ، دادا کا نام سینا، اور آپ کی کنیت ابو علی ہے اور بخاریٰ کے رہنے والے ہیں، سلسلۂ نسب اس طرح ہے، ابو علی حسن بن عبد اللہ بن سینا البخاری۔ آپ رئیس کے لقب سے مشہور و معروف ہیں آپ کے والد محترم اہل بلخ میں سے تھے، شاہِ مشرق نوح بن منصور کے دورِ حکومت میں بلخ سے منتقل ہو کر بخارا چلے آئے تھے اور سر زمین بخارا کی خرمین نامی ایک بستی میں کام کاج میں مصروف ہو گئے، اور اس گاؤں کے قریب افشنہ نامی ایک گاؤں تھا وہیں انہوں نے ستارہ نامی ایک عورت سے شادی کی، اسی گاؤں میں ۳۷۰ھ میں آپ کی پیدائش ہوئی پھر اس کے بعد آپ کی پیدائش کے پانچ سال بعد آپ کے بھائی محمود کی ولادت ہوئی، پھر اس گاؤں سے منتقل ہو کر بخارا میں اقامت گزیں ہو گئے، آپ اچھے طبیب اور مشہور حکیم و فلسفی تھے، علم طب اور فلسفہ کے علاوہ دیگر علوم مثلاً ادب، ہندسہ، منطق وغیرہ کے بھی ماہر تھے، ان سب کے باوجود آپ حافظِ قرآن تھے اور دس سال کی عمر میں آپ نے قرآن حفظ کر لیا تھا، امیر منصور بن نوح سے اجازت لیکر ان کے کتب خانہ میں داخل ہوئے تو وہاں ہر علم کی کتابیں ملیں اور حسب منشأ جن کتابوں کی ضرورت تھی وہاں سے لیکر ان کا مطالعہ کیا جن کے نام سے دوسرے ہمعصر نا آشنا تھے، انکے مطالعہ سے آپ نے بڑی بصیرت حاصل کی، اور اٹھارہ سال کی عمر میں بہت بڑی مہارت حاصل کر لی، آپ خود یہ فرماتے ہیں کہ مشکل مسائل کے حل کرنے کے درپے تھا جب کوئی مسئلہ حل نہ ہوتا اور حد اوسط کا پتہ نہ چلتا تو میں دو رکعت نماز ادا کرتا اور بارگاہِ خداوندی میں گڑگڑا کر دعاء کرتا تو خدا کی طرف سے مجھ پر فیضان ہوتا اور اس حد اوسط کی معرفت حاصل ہو جاتی، آپ یہ بھی فرماتے تھے کہ تمام علوم فلسفیہ میں نے حاصل کر لئے مگر علم الٰہی نے مجھے عاجز کر دیا اور میں اس کو حاصل نہ کر سکا یہاں تک کہ فارابی کی کتاب مجھے مل گئی جس سے اس علم کے اغراض سے میں واقف ہو گیا، علم منطق سے متعلق جب فارابی کی کتابیں ضائع ہو گئیں تو سلطان مسعود کے حکم سے تیسری بار باقاعدہ علم منطق کو مدوّن کیا، آپ کی تصنیفات سو کے قریب ہیں، مگر مشہور تصنیف شفاء ہے جو تمام علوم کو جامع ہے اور متأخرین نے نئی زمانہ جتنی کتابیں لکھیں اس کا ماخذ شیخ کی یہی کتاب ہے، تمام اہم مسائل میں سبھی اس کی طرف رجوع کرتے ہیں،

شفاء کے ،ادوہ نجات، اشارات اور حکمت علائی بھی لکھیں، اور سولہ سال کی عمر میں قانونِ شیخ کے نام سے علم طب میں ایک کتاب لکھی جو بہت ضخیم جلدوں میں ہے اخیر میں آپ کو قولنج کا مرض ہو گیا (یہ ایک قسم کی بیماری ہے جس میں پسلی کے نیچے درد رہتا ہے۔) جس سے ۴۲۸ھ ماہِ رمضان کے پہلے جمعہ میں عالم فانی سے عالم جاودانی کی طرف کوچ فرما گئے، اور شہر ہمدان میں مدفون ہوئے۔ (بحر الجواہر، ہدایۃ المعتدی، مصفات، تشریحات، توضیحات وغیرہ)

فَصْلٌ: وَ لَعَلَّكَ عَلِمْتَ مِمَّا تَلَوْنَا عَلَيْكَ فِيْ بَيَانِ الْحَاجَةِ حَدَّ الْمَنْطِقِ وَ تَعْرِيْفَهٗ مِنْ اَنَّهٗ عِلْمٌ بِقَوَانِيْنَ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْفِكْرِ.

ترجمہ: اور امید کہ آپ نے جان لیا ہوگا منطق کی حد اور تعریف اس سے جسکو ہم نے حاجت کے بیان میں تمہارے سامنے پڑھ کر سنایا یعنی یہ کہ منطق ایسے، قوانین کا جاننا ہے کہ جن کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے علم منطق کی تعریف بیان کی ہے لیکن تعریف سے پہلے آپ کے اذہان کو ما قبل کے اسباق کی طرف مرکوز کرنا چاہتے ہیں کہ یہ بات تو آپ جانتے ہی ہیں کہ مقدمہ کے اندر تین چیزوں کا بیان ہوتا ہے تعریف، موضوع، غرض وغایت۔ تو مصنفؒ ان تین چیزوں کو ما قبل کی فصلوں میں اجمالاً اور ضمناً بیان کر چکے اور ذہین طلبہ سمجھ گئے ہوں گے لیکن مصنفؒ یہاں پھر صراحۃً تعریف بیان کر کے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگرچہ اس سے پہلے تعریف بیان کی جا چکی لیکن چونکہ تمام طلبہ کا ذہن یکساں نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کی طبیعتیں اور فکریں مختلف ہوتی ہیں، کوئی ذکی اور کوئی غبی ہوتا ہے ہو سکتا ہے کہ غبی اور کند ذہن طلبہ کو اب تک منطق کی تعریف نہ معلوم ہو سکی ہو لہٰذا ان کی رعایت کرتے ہوئے پھر دوبارہ صراحۃً منطق کی تعریف بیان کی جارہی ہے، چنانچہ مصنفؒ انّه علمٌ بقوانین الخ سے علم منطق کی تعریف کرتے ہیں کہ منطق ایسے قواعد کلیہ کے جاننے کا نام ہے جن کی رعایت ذہن کو فکری غلطیوں سے بچاتی ہے، اسی کو آسان لفظوں میں یوں یاد رکھیے کہ علم منطق ایسے قواعد کلیہ کے جاننے کا نام کہ اگر کوئی انسان ان کی پابندی کرے گا تو معلومات کو صحیح طور پر ترتیب دیگا اور مجہولات کو صحیح نہج سے حاصل کرے گا تو اس سے اس سلسلے میں غلطی واقع نہیں ہوتی۔

فوائد قیود: منطق کی تعریف میں مصنفؒ نے مُراعاتها، کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ صرف منطق کا جان لینا ذہن کو خطاء فی الفکر سے محفوظ نہیں رکھتا بلکہ غور وفکر کے وقت جب تک ان قوانین کی رعایت نہ کی جائے اس وقت تک آدمی فکر میں غلطی واقع ہونے سے نہیں بچ سکتا، کیونکہ اگر نفس منطق کا جان لینا ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتا تو مناطقہ کو کبھی غلطی پیش نہ آتی حالانکہ پیش آتی رہتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ منطق کے قوانین کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے نہ کہ نفس منطق۔ نیز مصنفؒ نے تعریف میں "فی الفکر" کی قید بڑھا کر یہ بتلا دیا کہ منطق کی رعایت غور وفکر میں غلطی واقع ہونے سے بچاتی ہے لیکن گفتگو اور کلام میں غلطی واقع ہونے سے بچنا تو یہ منطق سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لئے دوسرے علوم مثلاً علم نحو، علم معانی، علم بیان وغیرہ ہیں۔ الغرض ان ہی

دونوں مقصد کے پیش نظر مصنفؒ نے تعریف میں مُراعاتہا اور فی الفکر کا لفظ استعمال کیا ہے۔

> **فَصْلٌ:** مَوْضُوعُ كُلِّ عِلْمٍ مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ لَهٗ كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ لِلطِّبِّ وَ الْكَلِمَةِ وَ الْكَلَامِ لِعِلْمِ النَّحْوِ فَمَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَ التَّصْدِيْقِيَّةُ لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مُوْصِلَةٌ اِلَى الْمَجْهُوْلِ التَّصَوُّرِيِّ وَ التَّصْدِيْقِيِّ۔

ترجمہ: ہر علم کا موضوع وہ شئی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے جیسے انسان کا بدن علم طب (کا موضوع ہے) اور کلمہ اور کلام نحو (کا موضوع ہیں) پس علم منطق کا موضوع معلومات تصوری اور تصدیقی ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ پہونچانے والے ہوں مجہول تصوری اور مجہولِ تصدیقی تک۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کی ہے پھر علم منطق کا موضوع بیان فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ ہر علم کا موضوع وہ کہلاتا ہے کہ جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے جیسے علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے اس لئے کہ اس علم میں انسان کے بدن کو عارض آنے والی چیزیں یعنی تندرستی اور مرض وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے اسی طرح علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں، اس لئے کہ اس علم میں کلمہ اور کلام کو عارض آنے والی چیزیں یعنی کلمہ کا معرب ہونا، مبنی ہونا وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے اسی طرح علم منطق کا موضوع وہ معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں جن کے عوارضِ ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے لیکن یہ بات ذہن نشین رہے کہ ہر علم کا موضوع حیثیت کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے جیسا کہ علم فقہ کا موضوع فعل المکلف من حیث الحلال والحرام والمباح والمکروہ ہے یعنی حیثیت کی قید سے مقید ہے۔ اسی طرح علم منطق کا موضوع بھی حیثیت کی قید کے ساتھ مقید ہے، چنانچہ صاحب کتاب نے فرمایا کہ علم منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہولاتِ تصوریہ اور تصدیقیہ تک پہونچانے والے ہوں۔ الغرض علم منطق کا موضوع وہ معلوماتِ تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں کہ ان کے ذریعہ مجہولاتِ تصوریہ اور تصدیقیہ کو حاصل کیا جاسکے لہٰذا وہ معلومات جن کے ذریعہ مجہولات کو حاصل نہ کیا جاسکے وہ موضوع منطق سے خارج ہو جائیں گے مثلاً زید، عمر، بکر وغیرہ معلومات تصوری ہیں یا مثلاً النّار حارۃٌ یہ معلوماتِ تصدیقی ہے یہ علم منطق کا موضوع نہیں اس لئے کہ ان کے ذریعہ کوئی مجہول چیز حاصل نہیں ہو سکتی۔

معرّف اور حجت: یہ بات ذہن نشین رہے کہ وہ معلوماتِ تصوریہ جن کے ذریعہ مجہولاتِ تصوریہ کو حاصل کیا جائے ان کو اصطلاحِ منطق میں معرّف اور قول شارح (یعنی وضاحت کرنے والا قول) کہا جاتا ہے اور وہ معلوماتِ تصدیقیہ جن کے ذریعہ مجہولاتِ تصدیقیہ حاصل کئے جائیں ان کو حجت اور دلیل کہتے ہیں۔

فوائد: مطلق موضوع کی تعریف میں چند الفاظ مثلاً یُبحثُ اور عوارضِ ذاتیہ آئے ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کی بھی وضاحت کر دی جائے۔

بحث کے معنی ہیں "اثباتُ الاحوالِ بالدّلائل" یعنی احوال و عوارض کو دلائل سے ثابت کرنا۔ عوارض کو حالات اور محمولات بھی کہتے ہیں، پس عوارض حالات اور محمولات ایک ہی چیز ہیں، ان عوارض کو جس چیز کیلئے ثابت کرتے ہیں اس کو موضوع کہتے ہیں جیسے طب کا موضوع ہے انسان کا جسم، کیونکہ اس میں جسم انسانی کے حوال (صحت اور بیماری) سے بحث کی جاتی ہے (مفتاح التھذیب)

عوارض کی تعریف اور اسکے اقسام: عوارض عارض کی جمع ہے اور عارض اس کو کہتے ہیں جو شئی سے خارج ہو اور اس پر محمول ہو اوّلاً عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) عوارضِ ذاتیہ (یعنی عارض کی نسبت معروض کی طرف کرنے میں کوئی غرابت نہ ہو) (۲) عوارض غریبہ (یعنی عارض کی نسبت معروض کی طرف کرنے میں ایک قسم کی غرابت ہو) عوارضِ ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں

(۱) وہ عوارض ہیں جو شئی کو بلاواسطہ عارض ہوتے ہیں جیسے انسان کو تعجب بالذات اور بلاواسطہ عارض ہوتا ہے۔

(۲) وہ عوارض ہیں جو شئی معروض کو بواسطہ امر مساوی داخل کے عارض ہوتے ہیں جیسے انسان کو اِدراک عارض ہوتا ہے بواسطۂ ناطق کے، اور ناطق انسان کا مساوی ہے اور اس کی حقیقت میں داخل ہے۔

(۳) وہ عوارض ہیں جو شئی کو بواسطہ امر خارج کے عارض ہوتے ہیں، جیسے انسان کو ضحک (ہنسی) عارض ہے تعجب کے واسطہ سے اور تعجب میں اور انسان میں تساوی کی نسبت ہے، مگر تعجب انسان کی حقیقت میں داخل نہیں بلکہ خارج ہے، اسی طرح عوارض غریبہ کی بھی تین قسمیں ہیں،

(۱) وہ عوارض ہیں جو شئی کو امر مبائن کے واسطہ سے عارض ہوتے ہیں، جیسے پانی کو حرات نار (آگ) کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے، اور آگ اور پانی میں تباین کی نسبت ہے۔

(۲) وہ عوارض ہیں جو شئی کو امر اخص کے واسطہ سے عارض ہوتے ہیں، جیسے حیوان کو ضحک انسان کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے اور انسان حیوان سے اخص ہے۔

(۳) وہ عوارض ہیں جو شئی کو امر اعم کے واسطہ سے عارض ہوتے ہیں جیسے انسان کو مشی (چلنا) عارض ہوتا ہے حیوان کے واسطہ سے اور حیوان انسان سے اعم ہے، اور ہر علم میں عوارض ذاتیہ کی قسموں سے بحث کی جاتی ہے، عوارض غریبہ سے علم اور فن میں بحث نہیں کی جاتی کیونکہ ہر علم میں اس کے موضوع کے احوال کا بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اور موضوع کے احوال در حقیقت عوارض ذاتیہ ہیں نہ کہ عوارض غریبہ اس لئے کہ عوارض غریبہ تو اشیاء آخر کے احوال ہیں تو ان سے بحث انہی علوم میں ہوگی جن کا موضوع وہ اشیاء آخر ہیں۔ (مقدمات، مفتاح التھذیب)

فائدۃٌ: اِعْلَمْ اَنَّ لِکُلِّ عِلْمٍ وَ صَنَاعَۃٍ غَایَۃً وَ اِلاَّ لَکَانَ طَلَبُہٗ عَبَثًا وَ الجِدُّ فِیْہِ

لَغْوًا وَ غَايَةُ عِلْمِ الْمِيْزَانِ الْاِصَابَةُ فِی الْفِكْرِ وَ حِفْظُ الرَّأْيِ عَنِ الْخَطَاءِ فِی الْفِكْرِ

ترجمہ: جان تو کہ یقیناً ہر علم اور ہر پیشہ کا ایک مقصد ہوتا ہے ورنہ اس کا طلب کرنا بیکار ہوگا اور کوشش اس میں لغو ہوگی، اور علم میزان کا مقصد فکر میں درستگی کو پہونچانا ہے اور رائے کو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھنا ہے۔

تحقیق وتشریح: کوئی بھی علم وفن ہو اس کے شروع کرنے سے پہلے اس کی تعریف، موضوع، غرض وغایت کا جان لینا ضروری ہے، علم کی تعریف کا تو جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ مبتدی کے ذہن میں اس علم کا تصور اور اجمالی خاکہ آجائے، ورنہ طلب مجہول لازم آئے گا جو کہ محال ہے کیونکہ اس صورت میں نفس کا مجہول مطلق کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا حالانکہ نفس مجہولِ مطلق کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا، اور موضوع کا جاننا تو اس لئے ضروری ہے تاکہ مبتدی اس فن کے مسائل کو دوسرے فنون کے مسائل سے امتیاز کرسکے۔ اور غرض وغایت کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ اس کی طلب بے فائدہ اور بیکار نہ ہو، دوسری بات یہ ہے کہ جب اس کی غرض وغایت سے مبتدی واقف ہوگا تو اس فن کو شوق ورغبت کے ساتھ حاصل کرے گا، اسی بات کے پیش نظر مصنفؒ نے اوّلاً منطق کی تعریف بیان فرمائی، اس کے بعد اس کا موضوع ذکر فرمایا، اور اب اس فصل میں غرض وغایت بیان کررہے ہیں چنانچہ اوّلاً مطلق غرض وغایت کی تعریف کرتے ہوئے اشارہ کیا ہے کہ چونکہ انسان کا کسی علم کو شروع کرنا فعلِ اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری کے لئے کوئی نہ کوئی غرض وغایت ہوتی ہے اگر غرض وغایت نہ ہو تو اس کو سیکھنا ہی بیکار ہوگا، اور منطق کی غرض وغایت ہے نظر وفکر میں غلطی واقع ہونے سے بچنا۔

فوائد (۱) غرض اس نتیجۂ مطلوبہ کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے فاعل سے فعل کا صدور ہوتا ہے، غایت کی تعریف بھی یہی ہے، البتہ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ غرض میں نتیجہ صرف مطلوب ہوتا ہے اس نتیجہ کا ترتب اور حصول ضروری نہیں ہے اور غایت میں نتیجہ مطلوب بھی ہوتا ہے اور اس کا ترتب اور حصول بھی ہوتا ہے، جیسے رہنے کیلئے مکان بنایا تو سکونت وہ نتیجہ ہے جو مطلوب ہے اور مکان بنانے کی غرض ہے، مگر ضروری نہیں کہ مکان بنانے کے بعد وہ اس میں رہے بھی، شدّاد نے جنت بنائی تھی مگر اسے دیکھ نہ سکا، اور مکان بنانے کے بعد اس میں سکون پذیر ہوجائے تو یہ مکان بنانے کی غایت ہے، الحاصل غرض عام ہے اور غایت خاص ہے دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ (مفتاح التهذيب)

(۲) قوله صناعة اگر یہاں علم اور صناعت دونوں کے معنی ایک ہوں تو صناعت کا عطف علم پر عطف تفسیری ہوگا اور اگر دونوں کے معنی الگ الگ ہوں تو علم سے مقصود نفس علم ہوگا اور صناعت سے مقصود عمل ہوگا اور عطف تغایری ہوگا۔

فَصْلٌ: لَا شُغْلَ لِلْمَنْطِقِيِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَنْطِقِيٌّ يَبْحَثُ الْأَلْفَاظَ كَيْفَ وَ هٰذَا الْبَحْثُ بِمَعْزِلٍ عَنْ غَرَضِهِ وَ غَايَتِهِ وَ مَعَ ذٰلِكَ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ بَحْثِ الْأَلْفَاظِ

الدَّالَّةِ عَلَى المَعَانِيْ لِاَنَّ الإفَادَةَ وَالإسْتِفَادَةَ مَوْقُوفَةٌ عَلَيْهِ وَ لِذٰلِكَ يُقَدَّمُ بَحْثُ الدَّلَالَةِ وَ الاَلْفَاظِ فِيْ كُتُبِ المَنطِقِ۔

ترجمہ: منطق کا منطقی ہونے کی حیثیت سے کوئی سروکار نہیں کہ وہ الفاظ سے بحث کرے، کیسے بحث کر سکتا ہے حال یہ ہے کہ یہ بحث اس کی غرض وغایت سے الگ ہے، لیکن اس کے باوجود اُن الفاظ سے بحث کرنا ضروری ہے جو معانی پر دلالت کرتے ہیں، اس لئے کہ (دوسروں کو) فائدہ پہونچانا اور (دوسرے سے) فائدہ حاصل کرنا الفاظ کی بحث پر موقوف ہے، اور اسی وجہ سے الفاظ اور دلالت کی بحث کو منطق کی کتابوں میں مقدم کیا جاتا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے، اشکال یہ ہے کہ ابھی آپ نے یہ بیان کیا کہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے، اور ان دونوں کا تعلق تصور اور تصدیق سے ہے اور تصور اور تصدیق علم کے اقسام میں سے ہیں اور علم معانی کے قبیل سے ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ منطقی حضرات معانی سے بحث کریں گے یعنی معرّف اور حجت سے، نہ کہ الفاظ سے، تو پھر منطق کی کتابوں میں سب سے پہلے دلالت اور الفاظ کی بحث کیوں ذکر کی جاتی ہے؟ حالانکہ یہ بحث ان کے مقاصد کے خلاف ہے، تو مصنفؒ نے اس اشکال کا جواب مَعَ ذالك الخ سے دیا ہے، حاصل جواب یہ ہے کہ انسان چونکہ مل جل کر زندگی گذارنے کا عادی ہے لہٰذا ہر انسان کو ایک دوسرے سے فائدہ حاصل کرنے اور دوسرے کو فائدہ پہونچانے کی ضرورت پیش آئے گی، تو الفاظ کی بحث منطق کی کتابوں میں اس لئے مقدم کی جاتی ہے کہ مسائل منطق جو معانی کے قبیل سے ہیں ان کا افادہ اور استفادہ الفاظ کے بغیر ممکن ہی نہیں، یعنی دوسرے کو مسائل منطق سمجھانے کے لئے الفاظ کی ضرورت پڑتی ہے اور دوسروں سے خود مسائل منطق سمجھنے کیلئے بھی الفاظ کی ضرورت پڑتی ہے تو گویا کہ الفاظ کی بحث موقوف علیہ ہوئی اور مسائل منطق موقوف، اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے اس لئے دلالت اور الفاظ کی بحث منطق کی کتابوں میں مقدم کی جاتی ہے۔

فوائدِ قیود: مصنفؒ نے "من حيث انه منطقی" کی قید لگا کر یہ بتلادیا کہ یہ اشکال اس وقت لازم آئے گا جبکہ کوئی صرف منطقی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے بحث کرے، اور اگر کوئی منطقی ہونے کے ساتھ ساتھ نحوی بھی ہو اور نحوی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے بحث کرتا ہو تو اس وقت بھی اشکال وارد نہ ہوگا۔ قولہ شُغل: اس لفظ کو چار طرح سے پڑھا جاسکتا ہے (۱) شین کے ضمہ اور غین کے سکون کے ساتھ (۲) دونوں کے ضمہ کے ساتھ (۳) شین کے فتحہ اور غین کے سکون کیساتھ (۴) دونوں کے فتحہ کیساتھ۔ (مرأت حاشیہ مرقات)

فَصْلٌ فِي الدَّلَالَةِ: اَلدَّلَالَةُ لُغَةً هُوَ الإرْشَادُ اَی راہ نمودن، وَفِي الاَصْطِلَاحِ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ العِلْمِ بِهِ العِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ وَ الدَّلَالَةُ قِسْمَانِ لَفْظِيَّةٌ وَ غَيْرُ لَفْظِيَّةٍ وَاللَّفْظِيَّةُ مَا يَكُونُ الدَّالُّ فِيْهِ اللَّفْظُ وَ غَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ مَا لَا يَكُونُ الدَّالُّ فِيْهِ اللَّفْظُ وَكُلٌّ مِنْهُمَا عَلَى ثَلَاثَةِ اَنْحَاءٍ۔

ترجمہ: یہ فصل دلالت کے بیان میں ہے۔ دلالت لغت کے اعتبار سے ارشاد یعنی راستہ دکھانا ہے، اور اصطلاح میں ایک شئی کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری شئی کا جاننا لازم آجائے اور دلالت کی دو قسمیں ہیں، لفظیہ اور غیر لفظیہ، اور لفظیہ وہ دلالت ہے جس میں دلالت کرنے والا لفظ ہو اور غیر لفظیہ وہ دلالت ہے جس میں دلالت کرنے والا لفظ نہ ہو، اور ان دونوں میں سے ہر ایک تین قسموں پر ہے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے دلالت کی تعریف اور اس کے اقسام اور پھر ہر ایک کی تعریف بیان کی ہے، چنانچہ فرمایا کہ دلالت کے لغوی معنی ہیں راستہ دکھانا، اور دلالت کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ کسی شئی کا اس طرح ہونا کہ اسکے جاننے سے دوسری نامعلوم چیز کا جاننا لازم آجائے، جیسے لفظ "قلم" سن کر لکھنے کا آلہ سمجھ میں آجاتا ہے اور دھواں دیکھ کر آگ کا علم ہوتا ہے، یہی دلالت ہے، دلالت کی تعریف میں آپ کو یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس کے دو طرف ہیں (۱) دال (۲) مدلول۔ پہلی چیز جس کے ذریعہ دوسری چیز کا علم ہوا ہے وہ دال ہے جیسے دھواں، اور قلم، اور دوسری چیز جس کا علم ہوا ہے وہ مدلول ہے جیسے لکھنے کا آلہ اور آگ۔ اس مقام میں یہ بھی یاد رکھئے کہ جو بات دلالت کے اندر پائی جاتی ہے یعنی ایک شئی کے جاننے سے دوسرے شئی کا جاننا لازم آئے یہی بات وضع کے اندر بھی ہوتی ہے لیکن وضع کے اندر تخصیص ہوتی ہے اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے لئے اس طرح خاص کر دینا کہ پہلی چیز جانتے ہی دوسری چیز معلوم ہو جائے جیسے لفظ "قلم" لکھنے کے آلہ کے لئے مقرر کیا گیا ہے پس لفظ قلم سے لکھنے کا آلہ جو سمجھا جاتا ہے وضع کی وجہ سے سمجھا جاتا ہے، دلالت اور وضع کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، دلالت عام ہے اور وضع خاص ہے۔

دلالت کی قسمیں: دلالت کی اوّلاً دو قسمیں ہیں لفظیہ، غیر لفظیہ۔ دلالت لفظیہ اس دلالت کو کہتے ہیں جس میں مدلول پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ہو، جیسے لفظ عمر کی دلالت اس کے مدلول یعنی ذات پر۔ دیکھئے اس مثال میں لفظ زید دال ہے اور ذات زید مدلول ہے لہٰذا یہ دلالت لفظیہ ہے۔ دلالت غیر لفظیہ وہ دلالت ہے جس میں مدلول پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہ ہو جیسے سرخ جھنڈی دکھانے کی دلالت ریل کے ٹھہرانے پر۔ دیکھئے اس مثال میں سرخ جھنڈی دال ہے اور ریل کا ٹھہرنا مدلول ہے، لیکن سرخ جھنڈی لفظ نہیں ہے لہٰذا یہ دلالت غیر لفظیہ ہے۔

دلالت لفظیہ اور غیر لفظیہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں (۱) دلالت لفظیہ وضعیہ (۲) دلالت لفظیہ طبعیہ (۳) دلالت لفظیہ عقلیہ (۴) غیر لفظیہ وضعیہ (۵) غیر لفظیہ طبعیہ (۶) غیر لفظیہ عقلیہ، ان میں سے ہر ایک کی تعریف او. مثالیں اگلی عبارت میں آرہی ہیں۔

اَحَدُهَا اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ كَدَلَالَةِ لَفْظِ زَيْدٍ عَلٰى مُسَمَّاهُ وَ ثَانِيْهَا اللَّفْظِيَّةُ الطَّبْعِيَّةُ كَدَلَالَةِ لَفْظِ اُحْ اُحْ بِضَمِّ الْهَمْزَةِ وَ سُكُوْنِ الْحَاءِ الْمُهْمَلَةِ وَ قِيْلَ بِفَتْحِهَا عَلٰى وَجْعِ الصَّدْرِ فَاِنَّ الطَّبِيْعَةَ تَضْطَرُّ بِاِحْدَاثِ هٰذَا اللَّفْظِ عِنْدَ

عُرُوضِ الْوَجعِ فِی الصَّدرِ وَثَالِثُهَا اللَّفظِیَّۃُ العَقلِیَّۃُ کَدَلَالَۃِ لَفظِ دَیْز المَسمُوعِ مِنْ وَرَاءِ الجِدَارِ عَلٰی وُجُودِ اللَّافِظِ وَ رَابِعُهَا غَیرُ اللَّفظِیَّۃِ الوَضعِیَّۃِ کَدَلَالَۃِ الدَّوَالِّ الاَربَعِ عَلٰی مَدلُولَاتِهَا وَ خَامِسُهَا غَیرُ اللَّفظِیَّۃِ الطَّبعِیَّۃِ کَدَلَالَۃِ صَهِیلِ الفَرَسِ عَلٰی طَلَبِ المَاءِ وَ الکَلَاءِ وَ سَادِسُهَا غَیرُ اللَّفظِیَّۃِ العَقلِیَّۃِ کَدَلَالَۃِ الدُّخَانِ عَلَی النَّارِ فَهٰذِہٖ سِتُّ دَلَالَاتٍ۔

ترجمہ: ان میں سے ایک لفظیہ وضعیہ ہے جیسے لفظ زید کی دلالت اسکی ذات پر، اور ان میں سے دوسری لفظیہ طبعیہ، جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت سینے کے درد پر، اُح اُح ہمزہ کے ضمہ اور حاءِ مہملہ کے سکون کے ساتھ ہے اور کہا گیا ہے کہ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ ہے، پس بلا شبہ طبیعت مجبور ہوتی ہے سینے میں درد کے پیش آنے کے وقت اس لفظ کے نکالنے پر، ان میں سے تیسری قسم لفظیہ عقلیہ ہے جیسے اس لفظ دیز کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہو بولنے والے کے وجود پر، اور ان میں سے چوتھی قسم غیر لفظیہ وضعیہ ہے جیسے دوالِ اربعہ کی دلالت اپنے مدلولات پر، اور ان میں سے پانچویں قسم غیر لفظیہ طبعیہ ہے جیسے گھوڑے کے ہنہنانے کی دلالت پانی اور گھاس کی طلب پر، اور ان میں سے چھٹی قسم غیر لفظیہ عقلیہ ہے جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر پس یہ چھ دلالتیں ہیں۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ دلالت لفظیہ اور غیر لفظیہ کے اقسام کی تعریف کر رہے ہیں چنانچہ ہر ایک کی تعریف ذکر کی جارہی ہے۔

دلالت لفظیہ وضعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دلالت کرنے والا کوئی لفظ ہو اور دلالت واضع کی وضع سے ہو یعنی لفظ سے اس کا مدلول اس وجہ سے سمجھ میں آجاتا ہے کہ مقرر کرنے والوں نے اس لفظ کو اسی مدلول کے واسطے مقرر کرلیا ہو، جیسے لفظ زید کی دلالت ذاتِ زید پر، فعل کی دلالت ایسے کلمہ پر جس کے اندر مستقل معنی اور تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ ہو اور نسبت الی فاعلٍ مّا ہو تو چونکہ فعل معنی اور زمانہ اور نسبت الیٰ فاعلٍ مّا کے لئے مقرر کرنے والوں نے مقرر کردیا ہے کہ جب فعل بولتے ہیں تو فوراً ذہن میں معنی اور زمانہ اور نسبت الیٰ فاعلٍ مّا آجاتا ہے۔

دلالت لفظیہ طبعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دلالت کرنے والا لفظ ہو اور دلالت طبیعت کے تقاضے سے ہو جیسے اُح اُح کی دلالت سینے کے درد پر، کیونکہ جب آدمی کو کوئی سخت تکلیف ہوتی ہے یا سینے میں درد ہوتا ہے تو اس کی طبیعت مجبوراً یہ لفظ نکالنے پر آمادہ ہوتی ہے۔

دلالت لفظیہ عقلیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت محض عقل کے تقاضے سے ہو طبیعت اور وضع کا اس میں کوئی دخل نہ ہو جیسے دیوار کے پیچھے سے سنے ہوئے لفظ دیز کی دلالت کسی بولنے والے کے موجود ہونے پر، یہ دلالت عقلیہ اس وجہ سے ہے کہ لفظ کو واضع نے معنی موضوع لہ پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا ہے نہ کہ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرنے کیلئے لیکن جب کسی نے دیز کہا جو کہ زید کا الٹا ہے اور اس سے بولنے والے کے وجود پر دلالت

ہوئی تو اس میں وضع کا کوئی دخل نہ رہا، بلکہ اس لفظ کا سننے والا محض اپنی عقل سے یہ معلوم کر لیا کہ دیوار کے پیچھے کوئی ضرور بولنے والا ہے جو دیز دیز کہہ رہا ہے تو لفظ دیز کی دلالت بولنے والے کے وجود پر دلالت عقلیہ ہوئی۔ (توضیحات)

دلالت غیر لفظیہ وضعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دلالت کرنے والا لفظ نہ ہو اور دلالت واضع کی وضع سے ہو جیسے دوال اربعہ، یعنی خطوط، عقود، نصب اور اشارات کی دلالت اپنے مدلول پر یہ دلالت غیر لفظیہ وضعیہ ہے، خطوط ان لکیروں کو کہا جاتا ہے جو بطور علامت کھینچی جاتی ہیں مثلاً زید اور عمر کی زمین ایک ہی جگہ ہے اور اس کے درمیان ایک لکیر کھینچ دی گئی ہے جو زید اور عمر کی زمین کے درمیان فصل کرنے والی ہے، اسی طرح حروف کے وہ نقوش جو کاغذ پر بنے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ نقوش حروف پر دلالت کرتے ہیں یہ الفاظ کے قبیل سے نہیں ہیں لیکن چونکہ واضع نے نقوش کو حروف پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا ہے لہٰذا یہ دلالت وضعیہ ہوئی۔ عقود: عقد کی جمع ہے اس کے معنی ہیں گرہ لگانا۔ عقود یعنی انگلیوں کی گرہ جو اعداد اور گنتیوں پر دلالت کرتے ہیں، لیکن یہ غیر لفظ ہیں۔ نصب، یعنی راستوں پر پتھروں کا نصب کرنا راستوں کی دوری اور مسافت بتانے کیلئے ہوتی ہے، اس کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں ہوتا ورنہ وضع کے خلاف ہوگا جو کہ صحیح نہیں، لیکن یہ غیر لفظ ہیں۔ اشارات، یعنی انسان ہاں یا نہیں کو جو سر یا ہاتھ کے اشارہ سے بتلا دیتا ہے تو سر کا ہلانا چونکہ لفظ نہیں لہٰذا یہ غیر لفظ ہے اور اشارہ کرنے کو چونکہ واضع نے ہاں یا نہیں پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا ہے لہٰذا اس کے اندر واضع کی وضع کا دخل ہے تو اشارات یہ دلالت غیر لفظیہ وضعیہ ہوئے۔

دلالت غیر لفظیہ طبعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت طبیعت کے تقاضہ کرنے کی وجہ سے ہو، جیسے گھوڑے کے ہنہنانے کی دلالت گھاس اور پانی کی طلب پر، یہ دلالت غیر لفظیہ طبعیہ ہے اس لئے کہ گھوڑے کا ہنہنانا لفظ نہیں ہے کیونکہ لفظ اس کو کہتے ہیں جس کا انسان تلفظ کرتا ہے اور یہ ہنہنانا چونکہ گھوڑے کی طبیعت کے تقاضے سے ہوئی ہے لہٰذا یہ دلالت غیر لفظیہ طبعیہ ہے، اسی طرح گھاس کو دیکھ کر گھوڑے کا اس کی طرف دوڑنا یہ بھی دلالت غیر لفظیہ طبعیہ ہے۔ (ضیاء النجوم)

دلالت غیر لفظیہ عقلیہ: وہ دلالت ہے جس میں دلالت کرنے والا لفظ نہ ہو اور دلالت عقل کے تقاضے سے ہو جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر، یہ دھواں نہ لفظ ہے اور نہ واضع نے آگ پر دلالت کرنے کے لئے دھواں کو وضع کیا ہے بلکہ دھواں دیکھ کر عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ ضرور کہیں آگ جل رہی ہے جس کی وجہ سے دھواں اوپر اُٹھ رہا ہے لہٰذا دھوئیں کی دلالت آگ پر یہ غیر لفظیہ عقلیہ ہے۔

فھٰذہ ستُّ دلالات: اس عبارت سے مصنفؒ نے یہ بتلایا کہ یہ کل چھ دلالتیں ہیں جو بالتفصیل بیان کر دی گئی ہیں، البتہ منطقی حضرات صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں، جس کی وجہ اگلی عبارت میں آ رہی ہے۔

وَ الْمَنْطِقِیُّ اِنَّمَا یَبْحَثُ عَنِ الدَّلَالَۃِ اللَّفْظِیَّۃِ الْوَضْعِیَّۃِ لِاَنَّ الْاِفَادَۃَ لِلْغَیْرِ وَ الْاِسْتِفَادَۃَ مِنَ الْغَیْرِ اِنَّمَا یَتَیَسَّرُ بِھَا بِسُھُوْلَۃٍ بِخِلَافِ غَیْرِھَا فَاِنَّ الْاِفَادَۃَ

وَالِاسْتِفَادَةَ بِهَا لاَ يَخْلُوْ عَنْ صُعُوْبَةٍ هٰذَا.

ترجمہ: اور منطقی صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے ہی بحث کرتا ہے، اس لئے کہ غیر کو فائدہ پہونچانا اور غیر سے فائدہ حاصل کرنا صرف اسی دلالت کے ذریعہ آسانی کے ساتھ ممکن ہے برخلاف اسکے علاوہ کے اس لئے کہ افادہ اور استفادہ ان دلالتوں کے ذریعہ دشواری سے خالی نہیں۔ ھذا، یعنی اس کو یاد کرلو۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے مناطقہ ان چھ دلالتوں میں سے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ آپ کو اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی کہ دلالت اور الفاظ سے بحث کرنے کا مقصد دوسروں کو فائدہ پہونچانا اور دوسروں سے فائدہ حاصل کرنا ہے، اور یہ دونوں باتیں صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بسہولت ممکن ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ دلالت واضح اور ظاہر ہے، اس کے علاوہ پانچ قسموں سے نہ ہی ہر شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ سے فائدہ پہوچایا جاسکتا ہے اس لئے کہ یہ دلالتیں واضح اور ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے عام لوگ ان دلالتوں کے سمجھنے سے قاصر ہیں اور دلالت لفظیہ وضعیہ کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے، اس وجہ سے منطقی صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتا ہے۔

قولہ ھذا: یہ فصل خطاب کیلئے ہے یہ محلا منصوب ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ یہ فعل محذوف کا مفعول واقع ہو رہا ہے تقدیری عبارت اس طرح ہے خُذْ ھذا یا إحفَظْ ھذا، یعنی تم اس کو لے لو یا یاد کرلو (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ "ھا" بمعنی خذ اسم فعل ہے اور ذا اسم اشارہ اس کا مفعول ہے یہ صورت رسم الخط کے موافق نہیں ہے۔

فَصْلٌ: وَيَنْبَغِيْ اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ الدَّلاَلَةَ اللَّفْظِيَّةَ الْوَضْعِيَّةَ الَّتِيْ لَهَا الْعِبْرَةُ فِي الْمُحَاوَرَاتِ وَ الْعُلُوْمِ عَلٰى ثَلاَثَةِ اَنْحَاءٍ اَحَدُهَا الْمُطَابِقِيَّةُ وَ هِيَ اَنْ يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ ذٰلِكَ اللَّفْظُ لَهٗ كَدَلاَلَةِ الاِنْسَانِ عَلٰى مَجْمُوْعِ الْحَيَوَانِ وَ النَّاطِقِ وَ ثَانِيْهَا التَّضَمُّنِيَّةُ وَ هِيَ اَنْ يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلٰى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ كَدَلاَلَتِهٖ عَلَى الْحَيَوَانِ فَقَطْ وَ ثَالِثُهَا الدَّلاَلَةُ الاِلْتِزَامِيَّةُ وَ هِيَ اَنْ لاَ يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَلاَ عَلٰى جُزْئِهٖ بَلْ عَلٰى مَعْنًى خَارِجٍ لاَزِمٍ لِلْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَ اللاَّزِمُ هُوَ مَا يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنَ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اِلَيْهِ كَدَلاَلَتِهٖ عَلٰى قَابِلِ الْعِلْمِ وَ صَنْعَةِ الْكِتَابَةِ وَ كَدَلاَلَةِ لَفْظِ الْعَمٰى عَلَى الْبَصَرِ.

ترجمہ: اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ جس کا علوم اور محاورات میں اعتبار ہے تین قسم پر ہے، ان میں سے ایک مطابقیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ ان تمام معانی پر دلالت کرے جس کیلئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے، جیسے انسان کی دلالت حیوان اور ناطق کے مجموعہ پر۔ ان میں سے دوسری قسم تضمنیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ

معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر، اور ان میں سے تیسری قسم دلالت التزامیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ نہ موضوع لہ پر دلالت کرے اور نہ موضوع لہ کے جزء پر بلکہ ایسے معنی پر دلالت کرے جو موضوع لہ سے خارج ہو اور اس کے لئے لازم ہو، اور لازم وہ ہے جس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جیسے انسان کی دلالت قابلیت علم اور صنعت کتابت پر اور جیسے لفظ عمیٰ کی دلالت بصر پر۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے یہ کہا گیا تھا کہ مناطقہ صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے بحث کرتے ہیں اب یہاں اس کی تقسیم بیان کی جا رہی ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دلالت لفظیہ جس کا علوم اور محاورات (یعنی بول چال) میں اعتبار ہے وہ تین قسم پر ہے (۱) مطابقی (۲) تضمنی (۳) التزامی۔

دلالت مطابقی: وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت، حیوان اور ناطق کے مجموعہ پر، واضع نے چونکہ انسان کو حیوان ناطق کے لئے وضع کیا تو انسان موضوع ہوا اور حیوان ناطق موضوع لہ، لہٰذا جب انسان کی دلالت دونوں کے مجموعہ پر ہوئی تو گویا انسان اپنے پورے معنی موضوع لہ پر صادق آیا یعنی جو انسان ہے وہی حیوان ناطق ہے اور جو حیوان ناطق ہے وہی انسان ہے دونوں میں ذرہ برابر فرق نہیں ہے لہٰذا انسان کی دلالت حیوان ناطق پر دلالت مطابقی ہوگی۔

دلالت تضمنی: وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر، چونکہ انسان کا پورا موضوع لہ حیوان ناطق ہے لیکن جب ان میں سے کسی ایک پر دلالت ہوئی تو موضوع لہ کے جزء پر دلالت ہوئی لہٰذا انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر تضمنی ہے۔

دلالت التزامی: وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ نہ تو اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے اور نہ ہی موضوع لہ کے جزء پر بلکہ ایک ایسے معنی پر دلالت کرے جو موضوع لہ سے خارج ہو لیکن موضوع لہ کے لئے لازم ہو چونکہ اس دلالت میں معنیٰ موضوع لہ کے لازم پر دلالت ہوتی ہے اس لئے اس کو دلالتِ التزامی کہا جاتا ہے جیسے انسان کی دلالت قابلیت علم اور فن کتابت پر۔ چونکہ یہ دونوں معنی انسان کا نہ تو پورا موضوع لہ ہیں اور نہ موضوع لہ کا جزء ہیں بلکہ موضوع لہ سے خارج ہیں البتہ انسان کے لئے وصف لازم ہیں کیونکہ یہ دونوں صفتیں سوائے انسان کے اور کسی کے اندر نہیں پائی جاتی ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں انسان کا وصف لازم ہیں اور انسان کے بعض افراد چونکہ جاہل اور غیر کاتب بھی ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ دونوں انسان کا موضوع لہ نہیں ہیں کیونکہ موضوع کا بغیر موضوع لہ کے پایا جانا ممکن نہیں لہٰذا انسان کی دلالت ان اوصاف پر دلالت التزامی ہی کہلائے گی۔ اسی طرح اعمیٰ کی دلالت بصر پر دلالت التزامی ہے اس لئے کہ بصر اعمیٰ کا نہ پورا موضوع لہ ہے اور نہ موضوع لہ کا جزء ہے بلکہ اس کے لئے وصف لازم ہے، کیونکہ اعمیٰ کے معنی ہیں عدم البصر عمّا من شانه ان یکونَ بصیرًا، یعنی جس چیز میں آنکھ ہونی چاہئے تھی اس میں آنکھ نہ ہونے کو اعمیٰ کہا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بصر اعمیٰ کا لازم ہے لیکن کسی وجہ سے مفقود ہو گئی ہے، اور وہ

اشیاء جس کے لئے بالکل آنکھ ہی نہ ہو جیسے کتاب، کاپی، قلم وغیرہ تو ان کو کوئی بھی اعمیٰ نہیں کہتا لہٰذا معلوم ہوا کہ آنکھ صرف اعمیٰ کا لازم ہے، تو اعمیٰ کی دلالت آنکھ پر یہ دلالت التزامی ہے۔

دلیل حصر: یہ بات بھی یاد رکھئے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کا حصر ان تینوں میں حصر عقلی ہے جو کہ اثبات اور نفی کے درمیان ہے اور کم و بیش کا بالکل احتمال نہیں، کتاب میں اگرچہ اثبات اور نفی کے درمیان حصر مذکور نہیں مگر لفظیہ وضعیہ اس کی طرف راجع ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ لفظ یا تو پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے گا یا جزء پر اگر اوّل ہے تو اس کو مطابقی کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرے گا یا جزء پر بھی دلالت نہیں کرے گا اگر جزء پر دلالت کرے گا تو اس کو تضمنی کہتے ہیں اور اگر نہ کرے تو اس کو التزامی کہتے ہیں۔

لازم: کسی شئی کا موضوع لہ سے ایسا تعلق اور ربط ہو کہ جب موضوع لہ بولا جائے تو فوراً ذہن اس شئی کی طرف منتقل ہو جائے جیسے جب اعمیٰ بولتے ہیں تو فوراً ذہن بصر کی طرف جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ بصر اعمیٰ کا لازم ہے۔

لزوم کی قسمیں: اوّلاً لزوم کی دو قسمیں ہیں: لزوم ذہنی، لزوم خارجی، لزوم ذہنی یہ ہے کہ امر خارج کا اس طرح پر ہونا کہ موضوع لہ کا تصور اس امر خارج کے بغیر ذہن میں ممکن نہ ہو یعنی جب موضوع لہ ذہن میں حاضر ہو جائے تو یہ خارج بھی ذہن میں حاضر ہو جاتا ہے، اور لزوم خارجی کا مطلب یہ ہے کہ اس امر خارج کے بغیر موضوع لہ خارج میں نہ پایا جائے پھر لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں لزوم عرفی، لزوم عقلی۔ اگر ذہن میں موضوع لہ کا تصور امر خارج کے تصور کو عقل کی وجہ سے لازم ہو گا تو اس کو لزوم عقلی کہتے ہیں جیسے انسان کا تکلم کیا جائے تو ذہن عقل کی وجہ سے علم اور کتابت کی طرف منتقل ہوتا ہے کیونکہ عقل یہ حکم کرتی ہے کہ انسان کے علاوہ دوسری مخلوق عالم اور کاتب نہیں، لہٰذا علم اور کتابت انسان کے لئے لازم عقلی ہیں اور انسان اور کتابت و علم کے درمیان لزوم عقلی ہے اسی طرح جب اعمیٰ بولا جاتا ہے تو فوراً ذہن بصر کی طرف منتقل ہوتا ہے اور یہاں موضوع لہ کے تصور کو بصر کے تصور کے بغیر عقل محال سمجھتی ہے کیونکہ عمیٰ کے معنی ہیں عدم البصر عمّا من شانه ان یکون بصیراً، یعنی جس چیز میں آنکھ ہونی چاہئے اس چیز میں آنکھ نہ ہونے کو عمیٰ کہا جاتا ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ عمیٰ کے معنی عدم مطلق نہیں، بلکہ ایسا عدم مراد ہے جو بصر کی قید کے ساتھ مقید ہے اور قید کے تصور کے بغیر مقید کا تصور عقلاً محال ہے لہٰذا البصر جو عمیٰ کے موضوع لہ سے خارج ہے عقلاً عمیٰ کے موضوع لہ یعنی عدم بصر کے لازم ہے، اور لزوم عرفی سے مراد یہ ہے کہ موضوع لہ کا تصور اس امر خارج کے تصور کے بغیر عرفاً اور عادۃً نہ ممکن ہو گو عقلاً نہ ممکن نہ ہو جیسے حاتم طائی کے لئے سخاوت عرفاً لازم ہے یعنی سخاوت کے تصور کے بغیر حاتم کے تصور کو عرف محال سمجھتا ہے لہٰذا سخاوت حاتم کے لئے لازم عرفی ہے اور سخاوت اور حاتم کے درمیان لزوم عرفی ہے۔ (التقریب)

سوال: اگر کوئی سوال کرے کہ آپ نے کہا کہ عمیٰ کے معنی ہیں عدم البصر تو بصر عمیٰ کا جزء ہوا نہ کہ لازم تو پھر مصنفؒ نے دلالتِ اعمیٰ علی البصر کو التزامی کی مثال میں کیوں پیش کیا جبکہ یہ دلالت تضمنی کی مثال ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ اشکال تو اس وقت کیا جا سکتا تھا جبکہ عمیٰ عدم اور بصر کے مجموعہ کا نام ہوتا حالانکہ عمیٰ عدم

البصر کا نام ہے اور جب عمی سے مراد عدم بصر ہے تو یہاں بصر کی نفی ہو رہی ہے نہ کہ بصر عمی کا جزء بن رہا ہے۔ (اس کی پوری تفصیل مصباح التہذیب وغیرہ میں ملاحظہ ہو)

فَصْلٌ: اَلدَّلَالَةُ التَّضَمُّنِيَّةُ وَالْاِلْتِزَامِيَّةُ لَا تُوْجَدَانِ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْجُزْءَ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْكُلِّ وَكَذَا اللَّازِمُ بِدُوْنِ الْمَلْزُوْمِ وَالتَّابِعُ لَا يُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ وَ الْمُطَابَقَةُ قَدْ تُوْجَدُ بِدُوْنِهِمَا لِجَوَازِ اَنْ يُوْضَعَ اللَّفْظُ لِمَعْنًى بَسِيْطٍ لَا جُزْءَ لَهٗ وَلَا لَازِمَ لَهٗ فَاِنْ قُلْتَ لَا نُسَلِّمُ اَنْ يُوْجَدَ مَعْنًى لَا لَازِمَ لَهٗ فَاِنَّ لِكُلِّ مَعْنًى لَازِمًا اَلْبَتَّةَ وَ اَقَلُّهٗ اَنَّهٗ لَيْسَ غَيْرَهٗ قُلْنَا الْمُرَادُ بِاللَّازِمِ هُوَ اللَّازِمُ الْبَيِّنُ الَّذِيْ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ اِلَيْهِ وَ قَوْلُكَ لَيْسَ غَيْرَهٗ لَيْسَ مِنَ اللَّوَازِمِ الْبَيِّنَةِ لِاَنَّا كَثِيْرًا مَا نَتَصَوَّرُ الْمَعَانِيَ وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِنَا مَعْنَى الْغَيْرِ فَضْلًا عَنْ كَوْنِهٖ لَيْسَ غَيْرَهٗ۔

ترجمہ: دلالت تضمنی اور التزامی بغیر مطابقی کے نہیں پائی جاتیں اور یہ اس وجہ سے ہے کہ جزء بغیر کل کے متصور نہیں ہوتا اور اسی طرح لازم بغیر ملزوم کے متصور نہیں ہوتا، اور تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا اور مطابقی کبھی ان دونوں کے بغیر پائی جاتی ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ لفظ کسی ایسے بسیط معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کے واسطے نہ تو کوئی جزء ہو اور نہ ہی لازم ہو پس اگر تم کہو کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی ایسا معنی پایا جائے جس کیلئے کوئی لازم نہ ہو اس لئے کہ ہر معنی کے لئے یقیناً کوئی نہ کوئی لازم ہے اور کم از کم یہ ہے کہ وہ لیس غیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ مراد لازم سے وہ لازم بین ہے کہ ذہن ملزوم سے اس کی طرف منتقل ہو جائے اور تمہارا قول لیس غیرہ لوازمِ بینہ میں سے نہیں ہے اس لئے کہ بسا اوقات ہم معانی کا تصور کرتے ہیں حالانکہ ہمارے دل میں غیر کے معنی نہیں گذرتے چہ جائیکہ اس کا لیس غیرہ ہونا۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دو دعوے کئے ہیں۔ پہلا دعویٰ یہ ہے کہ تضمنی اور التزامی کے لئے مطابقی لازم ہے یعنی جہاں تضمنی اور التزامی پائی جائے گی وہاں مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ جہاں مطابقی پائی جائے وہاں تضمنی اور التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ دعویٰ اول کی مختلف دلیلیں علماء نے بیان کی ہیں لیکن مصنفؒ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تضمن نام ہے معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرنے کا، اور جزء کا تصور جزء ہونے کی حیثیت سے کل کے تصور کے بغیر ممکن نہیں، اور کل پر جو دلالت ہوتی ہے وہ مطابقی ہوتی ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ جہاں تضمنی ہو گی وہاں مطابقی ضرور ہو گی، اسی طرح موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرنے کو التزامی کہا جاتا ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ لازم کا تصور لازم ہونے کی حیثیت سے ملزوم کے تصور کے بغیر ممکن نہیں اور ملزوم پر جو دلالت ہوتی ہے وہ مطابقی ہوتی ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ جہاں التزامی ہو گی

مطابقی ضرور ہوگی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دلالت تضمنی اور التزامی مطابقی کے تابع ہیں اور ہر تابع تابع ہونے کے اعتبار سے بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا ہے اسی وجہ سے دلالت تضمنی اور التزامی مطابقی کے بغیر نہیں پائے جائیں گی، اب رہا یہ سوال کہ یہ دونوں تابع کیسے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی تعریف ان کے تابع ہونے کو چاہتی ہے اور ظاہر ہے کہ دلالت تضمنی میں موضوع لہ کے جزء پر دلالت ہوتی ہے اور مطابقی میں کل پر دلالت ہوتی ہے، تو تضمنی جزء اور مطابقی کل ہوئی اور چونکہ جزء کل کے تابع ہوتا ہے لہٰذا تضمنی مطابقی کے تابع ہوئی اور تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا پس ثابت ہوا کہ تضمنی کے لئے مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے۔ اسی طرح دلالت التزامی میں موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت ہوتی ہے اور موضوع لہ کا خارج لازم موضوع لہ کے تابع ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ التزامی کے لئے مطابقی ہونا ضروری ہے۔ دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی لفظ کو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جو معنی بسیط ہو جس کا کوئی جزء نہ ہو جیسے لفظ اللہ، تو یہاں اس لفظ کی دلالت اس معنیٰ بسیط پر ہوگی تو مطابقی ہوگی کیونکہ اس لفظ کی دلالت پورے معنی موضوع لہ پر ہے، لیکن تضمنی نہیں پائی جائیگی کیونکہ تضمنی میں جزء پر دلالت ہوتی ہے اور یہاں کوئی جزء ہے ہی نہیں، اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی لفظ کے معنی موضوع لہ کے لئے خارجی لازمی معنی نہ ہوں تو وہاں صرف دلالت مطابقی تو پائی جائے گی التزامی نہیں پائی جائیگی کیونکہ التزامی میں لازم پر دلالت ہوتی ہے اور اس مقام میں کوئی لازم ہے ہی نہیں، تو معلوم ہوا کہ مطابقی تضمنی اور التزامی کے بغیر پائی جاسکتی ہے۔ الغرض اس تفصیلات سے معلوم ہوا کہ تضمنی اور التزامی کے لئے مطابقی کا ہونا ضروری ہے لیکن مطابقی کے لئے ان دونوں کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

فان قلت: اس عبارت میں مصنفؒ نے دوسرے دعویٰ کی دلیل کی دوسری شق پر امام رازیؒ کا اعتراض ذکر فرمایا ہے پھر قلنا المراد الخ: سے اس کا جواب دیا ہے۔ **اعتراض**: یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ممکن ہے کہ کوئی لفظ ایسا ہو جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جو بسیط ہو اور اس کا کوئی جزء نہ ہو ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ ہر معنی کے لئے یقیناً کوئی نہ کوئی لازم ہے کوئی معنی بغیر لازم کے نہیں ہو سکتے کیونکہ ہر معنی کے لئے کم از کم یہ تو لازم ہے ہی کہ وہ لَيْسَ غَيْرُهُ ہے یعنی وہ اپنا غیر نہیں ہے مثال کے طور پر آپ کے پاس ایک کتاب ہے تو اس کے لئے کم از کم یہ لازم ہی ہے کہ یہ کتاب ہے، کتاب کے علاوہ کوئی دوسری چیز قلم، کاپی یادداشت وغیرہ نہیں ہے، اور جب ہر معنی کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ضروری ہے تو یہ ثابت ہو گیا کہ دلالت مطابقی کے پائے جانے کی صورت میں التزامی بھی پائی جائے گی لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ کسی معنی کا بغیر لازم کے ہونا ممکن ہے صحیح نہیں؟

جواب: مصنفؒ نے قلنا سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ دلالت التزامی میں جس لازم پر دلالت ہوتی ہے اس سے مراد لازم بیّن بالمعنی الاخص ہے یعنی وہ لازم ہے کہ جب ملزوم کا تصور کیا جائے تو ساتھ ساتھ لازم کا بھی تصور ہو جائے اور آپ نے جو لَيْسَ غَيْرُهُ، کو لازم بنا کر ہمارے اوپر اعتراض کیا ہے وہ لوازم بینہ میں سے نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات ہم کسی معنی کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے ذہن میں اس معنی کا خیال بھی نہیں گذرتا چہ جائے کہ اس کے

لَیسَ غَیرُہ ہونے کا تصور ہو۔ الحاصل جس پر آپ کا اعتراض ہے وہ ہماری مراد نہیں ہے اور جو ہماری مراد ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں، لہٰذا مصنف کا دعویٰ صحیح ہے۔ (توضیحات، ضیاء النجوم وغیرہ)

فَصلٌ: اَللَّفظُ الدَّالُّ اِمَّا مُفرَدٌ وَ اِمَّا مُرَكَّبٌ فَالمُفرَدُ مَالاَ يُقصَدُ بِجُزئِهِ الدَّلاَلَةُ عَلٰى جُزءِ مَعنَاهُ كَدَلاَلَةِ هَمزَةِ الاِستِفهَامِ عَلٰى مَعنَاهُ وَ دَلاَلَةِ زَيدٍ عَلٰى مُسَمَّاهُ وَدَلاَلَةِ عَبدِ اللّٰهِ عَلَى المَعنَى العَلَمِيِّ وَ المُرَكَّبُ مَا يُقصَدُ بِجُزئِهِ الدَّلاَلَةُ عَلٰى جُزءِ مَعنَاهُ كَدَلاَلَةِ زَيدٌ قَائِمٌ عَلٰى مَعنَاهُ وَ دَلاَلَةِ رَامِيُ السَّهمِ عَلٰى فَحوَاهُ

ترجمہ: (معنی پر) دلالت کرنے والا لفظ یا تو مفرد ہے یا مرکب، پس مفرد وہ لفظ ہے جس کے جزء سے اسکے معنی کے جزء پر دلالت کرنے کا قصد نہ کیا جائے جیسے ہمزۂ استفہام کی دلالت اس کے معنی پر اور زید کی دلالت اسکی ذات پر اور عبد اللہ کی دلالت معنی علمی پر اور مرکب وہ لفظ ہے جس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت کرنے کا قصد کیا جائے جیسے زیدٌ قائمٌ کی دلالت اس کے معنی پر اور تیر پھینکنے والے کی دلالت اپنے مقصود معنی پر۔

تحقیق وتشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے دلالت کا بیان چھیڑا تھا پھر دلالت کی قسمیں بیان کیں پھر سابقہ فصل میں دلالت لفظیہ وضعیہ کی معنی کے اعتبار سے تین قسمیں بیان کیں جب ان تمام دلالات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے دلالت لفظیہ وضعیہ مطابقیہ کی تقسیم فرمارہے ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ سابقہ فصل میں دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم معنی پر دلالت کے اعتبار سے تھیں اور اس فصل میں اس اعتبار سے تقسیم کی گئی ہے کہ لفظ موضوع کے ایک معنی ہیں یا زیادہ، چنانچہ فرمایا کہ دلالت کرنے والے لفظ کی دو قسمیں ہیں مفرد، مرکب۔

مفرد: وہ لفظ ہے جس کے جزء سے اس کے معنی جزء پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے مفرد کی چند صورتیں ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ سرے سے لفظ کا جزء ہی نہ ہو جیسے ہمزۂ استفہام (۲) دوسرے یہ کہ لفظ کے جزء تو ہوں لیکن معنی کے جزء نہ ہوں جیسے لفظ "ھل" اس لفظ کے جزء "ہ-ل" ہیں لیکن معنی کا جزء نہیں، اسی طرح لفظ اللہ کہ اس لفظ کے جزء "ا-ل-ہ" ہیں لیکن معنی کا جزء نہیں کیونکہ اسکے معنی ہیں اللہ کی ذات، اور اللہ تعالیٰ کا کوئی جزء نہیں ہے (۳) تیسرے یہ کہ لفظ کے جزء ہوں اور معنی کے بھی جزء ہوں لیکن لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہ کرے جیسے لفظ زید کہ اسکے جزء "ز-ی-د" ہیں اور اس کے معنی یعنی زید کی ذات کے بھی جزء ہیں، مثلاً ناک، کان، ہاتھ، پاؤں، پیٹ وغیرہ۔ لیکن لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں کرتا۔ (۴) لفظ اور معنی دونوں کے جزء ہوں اور لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت بھی کرے لیکن جس معنی پر دلالت ہو رہی ہے وہ معنی مقصود نہیں، جیسے لفظ عبد اللہ جب کسی کا نام رکھ دیا جائے تو دیکھئے لفظ عبد اللہ میں لفظ کا بھی جزء ہے یعنی عبد اور اللہ نیز اس کے معنی کا بھی جزء ہے یعنی عبد کے معنی ہیں بندہ، اور اللہ کے معنی ہیں وہ ذات جو بسیط ہے، تو اب پورے جملہ کا ترجمہ ہوگا اللہ کا بندہ، اور لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت بھی کر رہا ہے لیکن یہ معنی مقصود نہیں ہے کیونکہ دلالت بطور معنی اضافی کے ہو رہی ہے حالانکہ یہاں تو عبد اللہ سے صرف علَم (نام) مقصود

ہے، (۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ لفظ اور معنی دونوں کے جزء ہوں اور لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت بھی کرے اور معنی بھی مقصود ہوں لیکن دلالت مقصود نہ ہو جیسے حیوان ناطق جب کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے۔ دیکھئے اس مثال میں لفظ اور معنی دونوں کے اجزا ہو ہیں اور لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت بھی کر رہا ہے اور جس معنی پر دلالت کر رہا ہے وہ معنی بھی مقصود ہے یعنی اس شخص کا حیوان ناطق ہونا وہ معنی مقصود بھی ہیں کیونکہ اس شخص کی ماہیت اور حقیقت حیوان ناطق ہی ہے لیکن یہاں یہ دلالت مقصود نہیں اس لئے کہ یہاں دلالت اس شخص کی حقیقت اور ماہیت پر ہو رہی ہے حالانکہ اس کی علمیت اور تشخص خارجی پر دلالت مقصود تھی۔ الغرض مفرد کی پانچ صورتیں ہیں (۱) سرے سے جزء نہ ہو جیسے ہمزۂ استفہام (۲) لفظ کا جزء تو ہو لیکن اس کے معنی کا جزء نہ ہو جیسے لفظ ہل اور اللہ۔۔ (۳) لفظ اور معنی دونوں کے جزء ہوں لیکن لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہ کرے جیسے زید (۴) معنی پر بھی دلالت کرے لیکن معنی مقصود نہ ہو جیسے عبد اللہ جب کسی کا نام رکھ دیا جائے (۵) معنی بھی مقصود ہو لیکن دلالت مقصود نہ ہو جیسے حیوان ناطق جب کسی کا نام رکھ دیا جائے۔

(مرأت حاشیہ مرقات، توضیحات، ضیاء النجوم، درسِ مرقات غیر مطبوعہ)

مرکب: وہ لفظ موضوع ہے جس کے جزء سے اس کے معنی کے جزء پر دلالت مقصود ہو جیسے زیدٌ قائمٌ کی دلالت اس کے معنی زید کے کھڑے ہونے کی حالات پر، اسی طرح رامی السّھم یعنی تیر پھینکنے والے کی دلالت اس کے مقصد پر۔ مذکورہ تفاصیل سے لفظ موضوع کے دو قسم میں منحصر ہونے کی دلیل بھی ضمنی طور پر آگئی لہٰذا دلیل حصر بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

سوال ۱: مفرد کو مرکب پر کیوں مقدم کیا گیا؟ جواب:۔ اس وجہ سے کہ مفرد مرکب کے مقابلہ میں جزء ہے اور مرکب کل ہے اور جزء کل پر مقدم ہوتا ہے۔

سوال ۲: مرکب میں کتنی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے؟ جواب:۔ پانچ چیزوں کی ضرورت ہے (۱) لفظ کے کم از کم دو جزء ہوں (۲) معنی کے بھی کم سے کم دو جزء ہوں (۳) لفظ کے اجزاء معنی کے اجزاء کے برابر دلالت بھی کریں (۴) معنی بھی مقصود ہوں (۵) دلالت بھی مقصود ہوں۔

ثُمَّ الْمُفْرَدُ عَلٰی اَنْحَاءٍ ثَلٰثَةٍ لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلاًّ بِالْمَفْهُوْمِيَّةِ اَیْ لَمْ يَكُنْ فِیْ فَهْمِهٖ مُحْتَاجًا اِلٰی ضَمِّ ضَمِيْمَةٍ فَهُوَ اِسْمٌ اِنْ لَمْ يَقْتَرِنْ ذٰلِكَ الْمَعْنَی بِزَمَانٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ وَ كَلِمَةٌ اِنِ اقْتَرَنَ بِهٖ وَ اِنْ يَكُنْ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلاًّ فَهُوَ اَدَاةٌ فِیْ عُرْفِ الْمِيْزَانِيِّيْنَ وَ حَرْفٌ فِیْ اِصْطِلَاحِ النَّحْوِيِّيْنَ هٰذَا

ترجمہ: پھر مفرد تین قسم پر ہے اگر اس کا معنی مستقل بالمفہومیت ہو یعنی اس کے معنی سمجھنے میں کسی ضم ضمیمہ کی ضرورت نہ ہو تو وہ اسم ہے اگر اسکا زمانہ تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو اور کلمہ ہے اگر زمانہ کے ساتھ مقترن ہو، اور اگر اس کا معنی مستقل نہ ہو تو وہ اداۃ ہے مناطقہ کے عرف میں اور حرف ہے نحویین کی اصطلاح

میں، ھذا۔ ای خذ ھذا (اس کو یاد کرلو)

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے استقلال بالمفھومیت اور عدم استقلال کے اعتبار سے مفرد کی قسمیں بیان کی ہیں، چنانچہ فرمایا استقلال اور عدم استقلال کے اعتبار سے مفرد کی تین قسمیں ہیں (۱) کلمہ (۲) اسم (۳) اداۃ۔

مصنفؒ اپنی عبارت "لانہ" سے بطور حصر عقلی کے ان تینوں کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مفرد دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے معنی مستقل بالمفھومیت ہوں گے یا نہیں اگر نہ ہو توں وہ اداۃ ہے، اور اگر مستقل ہوں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے معنی میں تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ پایا جائے گا یا نہیں اگر نہ پایا جائے تو وہ اسم ہے۔ اور اگر تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ پایا جائے تو وہ کلمہ ہے۔ اب ہر ایک کی تعریف ذکر کی جارہی ہے۔

اسم: وہ مفرد ہے جس کا معنی مستقل بالمفھومیت ہو یعنی اس کا معنی سمجھنے کے لئے کسی دوسرے مفرد کے ملانے کی ضرورت نہ ہو اور اس میں تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ نہ پایا جائے جیسے ظفر، یہ ذات ظفر پر دلالت کرتا ہے اور اسکے اندر زمانہ نہیں ہے لہٰذا یہ اسم ہے۔

کلمہ: وہ مفرد ہے جس کا معنی سمجھنے کیلئے کسی دوسرے لفظ کے ملانے کی ضرورت نہ ہو اور اس میں تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ پایا جائے، جیسے ضَرَبَ (اس ایک مرد نے مارا) دیکھئے لفظ ضرب کے اندر زمانہ ماضی پایا جارہا ہے اور ضرب کے معنی بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے سمجھ میں آرہا ہے لہٰذا ضرب کلمہ ہے۔

اداۃ: وہ مفرد ہے جس کے اندر نہ معنی مستقل ہو اور نہ تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ ہو جیسے مِنْ (سے) نحویین کے یہاں اسکو حرف کہا جاتا ہے۔ الغرض حرف اور اداۃ کے درمیان کوئی فرق نہیں بلکہ دونوں کا مفھوم ایک ہی ہے فرق صرف اصطلاح کا ہے۔

سوال: حصر عقلی اور مستقل بالمفھومیت کس کو کہتے ہیں؟

جواب: حصر عقلی اس حصر کو کہتے ہیں جو اثبات اور نفی کے درمیان دائر ہو جیسے اُردو میں کہتے ہیں یا تو ہو گا یا نہیں، حصر عقلی کے ذریعہ جو اقسام بیان کئے جاتے ہیں اس میں قسموں کی زیادتی اور کمی کا احتمال پیدا نہیں ہوتا اس کے مقابلہ میں ایک حصر استقرائی ہے جس میں تمام قسمیں تلاش اور جستجو کے بعد لکھ دی جاتی ہیں مگر اس میں کمی وزیادتی کا احتمال ہوتا ہے (التشریحات) مستقل بالمفھومیت اس کو کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی دوسرے کلمہ کے ملائے بغیر سمجھ میں آجائیں۔

سوال: اسم، فعل، اداۃ میں سے ہر ایک کی وجہ تسمیہ بیان کرو؟

جواب: اسم کا نام اسم اس وجہ سے رکھا گیا کہ اسم سِمُوٌ سے مشتق ہے جس کے معنی لغت میں بلندی اور رفعت کے آتے ہیں چونکہ اس کا مرتبہ الفاظ کے تمام قسموں سے بلند ہے، کیونکہ وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ دونوں ہوتا ہے، کلمہ صرف محکوم بہ بنتا ہے نہ کہ محکوم علیہ اور اداۃ نہ محکوم بہ بنتا ہے اور نہ محکوم علیہ تو گویا کہ اسم اپنے دونوں قسیم پر

بلند ہے اسی وجہ سے اسم کا نام اسم رکھا، اور کلمہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلمہ کَلِمٌ سے مشتق ہے جس کے معنی زخم لگانے کے ہیں تو گویا کہ جب کلمہ نے ایک نئے معنی یعنی زمانہ پر دلالت کی تو اس نئے معنی کی وجہ سے دل کے اندر زخم لگ گیا۔

اور اداۃ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اداۃ کے معنی ہیں آلہ اور واسطہ چونکہ یہ بھی بعض الفاظ کو بعض کے ساتھ جوڑنے کا آلہ اور واسطہ ہے اس لئے اس کا نام اداۃ رکھا۔ (مرآۃ حاشیہ مرقات)

سوال: کلمہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع اور دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ بہت سے کلمے ایسے ہیں جس کے اندر زمانہ نہیں پایا جاتا مثلاً افعال مقاربہ، یہ مناطقہ کے نزدیک کلمہ ہیں حالانکہ اس کے اندر زمانہ نہیں پایا جا رہا ہے اور بہت سے اسماء ایسے ہیں جس کے اندر زمانہ پایا جاتا ہے مثلاً اسماء افعال، معلوم ہوا کہ کلمہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع اور دخول غیر سے مانع نہیں ہے؟

جواب: کلمہ کی تعریف میں زمانہ سے مراد یہ ہے کہ وضع اوّل کے اعتبار سے کلمہ کے اندر زمانہ پایا جائے اگرچہ وضع ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر زمانہ ہو تو افعال مقاربہ کے اندر وضع اوّل کے اعتبار سے زمانہ تھا بعد میں اس سے زمانہ چھین لیا گیا لہٰذا افعال مقاربہ کلمہ کے اندر داخل ہوئے نہ کہ خارج، اور اسماء افعال کے اندر وضع اوّل کے اعتبار سے چونکہ زمانہ نہیں تھے بعد میں اس کے اندر زمانہ آیا ہے لہٰذا وہ کلمہ سے خارج ہوں گے نہ کہ داخل۔ الغرض جب زمانہ سے مراد یہ ہے کہ وضع اوّل کے اعتبار سے زمانہ ہو تو کلمہ کی تعریف جامع اور مانع ہو گئی۔

سوال: لیکن اس جواب پر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ وضع اوّل کے اعتبار سے زمانہ ہو تب اس کو کلمہ کہیں گے یہ بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ کچھ الفاظ ایسے ہیں جنکے اندر وضع اوّل کے اعتبار سے زمانہ ہے لیکن اس کے باوجود ان کو کوئی کلمہ نہیں کہتا مثلاً صبوح جو صبح کے وقت پر دلالت کرتا ہے اور غبوق جو شام کے وقت پر دلالت کرتا ہے، الآن جو حال پر دلالت کرتا ہے، امس جو گذشتہ پر دلالت کرتا ہے، اور غداً جو زمانہ آئندہ پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض یہ تمام کے تمام اسماء ہیں حالانکہ انکے اندر زمانہ پایا جا رہا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ کلمہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ زمانہ سے مراد یہ ہے کہ وہ کلمہ زمانہ پر دلالت کرے نہ کہ خود وہ کلمہ زمانہ کا نام ہو نیز زمانہ سے ازمنہ ثلثہ ماضی حال اور مستقبل مراد ہیں نہ کہ اس کے علاوہ زمانہ۔ تو مذکورہ مثالوں میں سے صبوح اور غبوق کے اندر جو زمانہ ہے وہ ازمنہ ثلاثہ کے علاوہ ہے، اور اسکے علاوہ مثالیں خود زمانہ کے نام ہیں نہ کہ ان کے اندر زمانہ موجود ہے لہٰذا کلمہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع اور دخول غیر سے مانع ہو گئی۔ فلا اشکال

فَصْلٌ: اِعْلَمْ اَنَّهٗ قَدْ ظَنَّ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْكَلِمَةَ عِنْدَ اَهْلِ الْمِيْزَانِ هِيَ مَا يُسَمّٰى فِيْ عِلْمِ النَّحْوِ بِالْفِعْلِ وَ لَيْسَ هٰذَا الظَّنُّ بِصَوَابٍ فَاِنَّ الْفِعْلَ اَعَمُّ مِنَ الْكَلِمَةِ اَلَا تَرٰى اَنَّ نَحْوَ اَضْرِبُ وَنَضْرِبُ وَاَمْثَالَهٗ فِعْلٌ عِنْدَ النُّحَاةِ وَ لَيْسَ بِكَلِمَةٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّيْنَ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ اَقْسَامِ الْمُفْرَدِ وَ نَحْوُ اَضْرِبُ مَثَلًا لَيْسَ بِمُفْرَدٍ بَلْ

هُوَ مُرَكَّبٌ لِدَلَالَةِ جُزْءِ الْمَعْنَىٰ فَإِنَّ الْهَمْزَةَ تَدُلُّ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ وَ ض، ر، ب، عَلَى الْمَعْنَى الْحَدَثِ.

ترجمہ: جان تو کہ بعض لوگوں نے یہ گمان کیا کہ کلمہ منطقیوں کے نزدیک وہی ہے جس کا نام علم نحو میں فعل رکھا جاتا ہے حالانکہ یہ گمان درست نہیں ہے اس لئے کہ فعل کلمہ سے عام ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اضرب اور نضربُ اور اسکے ہم مثل نحویوں کے نزدیک فعل ہیں حالانکہ منطقیوں کے نزدیک کلمہ نہیں ہیں اس لئے کہ کلمہ مفرد کے اقسام میں سے ہے اور جیسے اضربُ مثلاً مفرد نہیں ہے بلکہ وہ مرکب ہے لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ ہمزہ متکلم پر دلالت کرتا ہے اور ض، ر، ب معنی حدثی پر۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک غلط فہمی کا ازالہ فرمایا ہے اور وہ غلط فہمی یہ ہے کہ بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ کلمہ منطقیوں کے نزدیک وہی ہے جس کو علم نحو میں فعل کہا جاتا ہے تو گویا ان لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ کلمہ اور فعل کے درمیان تساوی کی نسبت ہے مصنفؒ یہاں سے ان حضرات کی تردید کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت سمجھنا اور ان دونوں کو ایک کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جیسا کہ محقق طوسی نے شرح الاشارات میں بیان کیا ہے کہ فعل کلمہ سے عام ہے اور کلمہ خاص ہے یعنی جہاں کلمہ پایا جائے گا وہاں فعل کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں فعل پایا جائے گا وہاں کلمہ کا پایا جانا ضروری نہیں، عموم وخصوص مطلق میں دو مادے ہوتے ہیں ایک اجتماع کا اور ایک افتراق کا یعنی کبھی ایک جگہ دونوں جمع ہو جاتے ہیں اور کبھی دونوں الگ الگ ہو جاتے ہیں، چنانچہ آپ اس کو مثال سے سمجھئے مثلاً اضربُ نضربُ یہ دونوں نحویوں کے نزدیک فعل تو ہیں لیکن مناطقہ کے نزدیک کلمہ نہیں اس لئے کہ اس سے پہلی فصل میں آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ کلمہ مفرد کے اقسام میں سے ہے اور اضربُ اور نضربُ مفرد نہیں ہیں، بلکہ مرکب ہیں اس لئے کہ مفرد اس کو کہتے ہیں کہ لفظ کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت مقصود نہ ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ یہاں لفظ کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت مقصود ہے کیونکہ لفظ اضرب کے اجزاء ہیں ہمزہ اور ض، ر، ب اور ہمزہ واحد متکلم پر دلالت کرتا ہے اور ض، ر، ب، معنی حدثی ہیں اور معنیٰ مصدری پر دلالت کرتے ہیں اور نضرب میں بھی دو جزء ہیں ایک ن، اور ایک ض، ر، ب، اور لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت بھی کرتا ہے چنانچہ "ن" جمع متکلم پر اور ض، ر، ب، معنی حدثی پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں مفرد نہیں بلکہ مرکب ہیں، یہ مادہ افتراق کا ہے اور کچھ مثالیں ایسی ہیں جہاں کلمہ اور فعل دونوں جمع ہو جاتے ہیں، مثلاً یضربُ واحد مذکر غائب، تضربُ واحد مؤنث غائب فعل بھی ہیں اور کلمہ بھی ہیں کیونکہ یہ مفرد ہیں مرکب نہیں۔ اور نحویوں کے نزدیک فعل اس وجہ سے ہے کہ اس کے اندر معنی اور زمانہ دونوں ہیں اور یضربُ صرف معنی حدثی رکھتا ہے اس میں لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ یا واحد مذکر غائب پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ واحد غائب کا صیغہ تمام علامتوں سے خالی ہوتا ہے لہٰذا یہ مرکب نہیں جب مرکب نہیں تو

یضربُ وغیرہ منطقیوں کے نزدیک کلمہ ہوگا۔ اور رہا یہ سوال کہ یضربُ میں لفظ کا جزء معنی کے جزء پر کیوں نہیں دلالت کرتا اور نضربُ میں کیوں دلالت کرتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یضربُ کے بعد اگر کوئی اسم آجائے تو وہی یضربُ کا فاعل ہوگا مثلاً یضربُ کے بعد اگر خالد آئے تو یہی خالد اس یضربُ کا فاعل ہوگا اگر یضرب میں یا فاعل پر دلالت کرتی تو زید اس کی تاکید ہوتا فاعل نہیں ہوتا، اور یہاں فاعل واقع ہو رہا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یضربُ میں لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں کرتا، اور اضربُ اور تضربُ میں لفظ کا جزء معنی کے جزء پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ اگر ان کے بعد کوئی اسم آئے مثلاً اضربُ کے بعد "انا" آئے اور تضربُ کے بعد "نحن" آجائے تو یہ اس فاعل کی تاکید ہوگا جس پر اضربُ کا ہمزہ اور نضربُ کا نون دلالت کررہا ہے خود فاعل نہیں ہوگا فاعل نہ ہونا اور تاکید ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کررہا ہے اور پہلے سے فاعل موجود ہے۔

سوال: ایک ہی چیز کے بارے میں نحویین اور منطقیین کے درمیان کیوں اختلاف ہو گیا؟

جواب: اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ منطقی لوگ معنی سے بحث کرتے ہیں جب انہوں نے اضربُ اور نضربُ کے معنی کو دیکھا تو اس کو مرکب پایا اس لئے مناطقہ نے ان دونوں کو کلمہ کہنے سے انکار کردیا اور نحویین چونکہ الفاظ سے بحث کرتے ہیں اور تصرفات یعنی صیغہ کے رد وبدل کو دیکھتے ہیں تو انہوں نے دیکھا کہ جس طرح یضربُ اور تضربُ میں لفظی تصرفات ہوتے ہیں اسی طرح اضربُ اور نضربُ میں بھی ہے اس لئے انہوں نے ان سبھوں کو فعل کہہ دیا اور مناطقہ نے یضربُ وغیرہ کے معنی کو مفرد پایا اس لئے اس کو کلمہ کہہ دیا۔

فَصْلٌ: قَدْ يُقَسَّمُ الْمُفْرَدُ بِتَقْسِيمٍ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ الْمُفْرَدَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا أَوْ يَكُونَ كَثِيْراً وَالَّذِيْ لَهُ مَعْنىً وَاحِدٌ عَلٰى ثَلٰثَةِ أَضْرُبٍ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ الْمَعْنىٰ مُتَعَيِّنًا مُشَخَّصًا أَوْ لَمْ يَكُنْ وَ الْأَوَّلُ يُسَمّٰى عَلَمًا كَزَيْدٍ وَ هٰذَا وَهُوَ الْأَوْلٰى أَنْ يُسَمّٰى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ۔

ترجمہ: فصل۔ کبھی مفرد کی ایک دوسری تقسیم کی جاتی ہے وہ یہ کہ مفرد یا تو اس کا معنی ایک ہوگا یا زیادہ ہوگا اور وہ مفرد جس کے معنی ایک ہوں وہ تین قسم پر ہے اس لئے کہ خالی نہیں ہے یا تو وہ معنی متعین مشخص ہوں گے یا نہیں ہوں گے، اور اوّل کا نام علم رکھا جاتا ہے جیسے زید، ھذا، ھو۔ اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس قسم کا نام جزئی حقیقی رکھا جائے۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلی فصل میں مصنفؒ نے مفرد کی جو تقسیم ذکر کی تھی وہ استقلال اور عدم استقلال کے اعتبار سے تھی، اب اس فصل میں مفرد کی جو تقسیم بیان کررہے ہیں وہ معنی کے ایک ہونے اور زیادہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور اس تقسیم کے اعتبار سے اوّلاً مفرد کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ مفرد جس کا معنی ایک ہو (۲) وہ مفرد جس کا معنی ایک سے زائد ہو، پھر وہ مفرد جس کے معنی ایک ہوں اس کی تین قسمیں ہیں (۱) عَلَم (۲) متواطی (۳)

مشکک، چنانچہ مصنف ؒ نے اس فصل میں ان ہی تینوں کو بیان کیا ہے اور اگلی فصل میں مفرد متکثر المعنی کی تقسیم بیان کریں گے وہ مفرد جس کے معنی ایک ہوں اس کی تینوں قسموں کو دلیل حصر سے سمجھو

دلیل حصر: وہ مفرد جس کے معنی ایک ہوں وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ متعین و مشخص ہوگا یا نہیں، اگر متعین مشخص ہو تو وہ علم ہے جیسے زید ہذا وغیرہ۔ اور اگر وہ متعین مشخص نہ ہو بلکہ وہ معنی کلی ہو یعنی اس کے بہت سے افراد ہوں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی کلی اپنے تمام افراد پر برابر صادق آئے گا یا برابر سرابر صادق نہیں آئے گا اور اگر تمام افراد پر یکساں اور برابر صادق آتا ہے تو لفظ مفرد کو کلی متواطی کہتے ہیں اور اگر تمام افراد پر یکساں صادق نہیں آتا بلکہ کسی فرد پر زیادہ اور کسی پر کم تو اس لفظ مفرد کو کلی مشکک کہتے ہیں۔

عَلَم کی تعریف: علم وہ مفرد ہے جس کے معنی ایک ہوں اور متعین و مشخص ہوں جیسے ظفر، خالد۔ دیکھئے یہ دونوں مفرد ہیں اور ان کے معنی ایک ہیں اور متعین و مشخص اس لئے کہ ظفر اسی شخص پر صادق آئے گا جس کا نام ظفر رکھا گیا ہے دوسروں پر نہیں، اسی طرح خالد اس مسمّٰی پر صادق آئے گا جس کا نام خالد رکھا گیا ہے نہ کہ دوسروں پر۔

وَالْأَوْلٰی اَنْ یُسَمّٰی، اس عبارت سے صاحب کتاب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر اس قسم کا نام علم رکھنے کے بجائے جزئی حقیقی رکھا جاتا تو بہتر ہوتا اس لئے کہ اس قسم میں اسماء اشارات اور ضمائر بھی داخل ہیں حالانکہ یہ اصطلاح کے اعتبار سے علم نہیں لہٰذا علم رکھنے کی صورت میں اسماء اشارات اور ضمائر خارج ہو جائیں گے۔

وَالثَّانِیْ اَیْ مَالَا یَکُوْنُ مَعْنَاہُ الْوَاحِدُ مُشَخَّصًا بَلْ یَکُوْنُ لَہٗ اَفْرَادٌ کَثِیْرَۃٌ ھُوَ ضَرْبَانِ اَحَدُھُمَا اَنْ یَکُوْنَ صِدْقُ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی عَلٰی سَائِرِ اَفْرَادِہٖ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِوَاءِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَتَفَاوَتَ بِاَوَّلِیَّۃٍ اَوْ اَوْلَوِیَّۃٍ اَوْ اَشَدِّیَّۃٍ اَوْ اَزْیَدِیَّۃٍ وَ یُسَمّٰی ھٰذَا الْقِسْمُ بِالْمُتَوَاطِیْ لِتَوَاطُوْ اَفْرَادِہٖ وَ تَوَافُقِھَا فِیْ تَصَادُقِ ذٰلِکَ الْمَعْنَی الْعَامِّ کَالْاِنْسَانِ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی زَیْدٍ وَ عَمْرٍو وَ بَکْرٍ وَ ثَانِیْھِمَا اَنْ لَّا یَکُوْنَ صِدْقُ ذٰلِکَ الْمَعْنَی الْعَامِّ فِیْ جَمِیْعِ اَفْرَادِہٖ عَلٰی وَجْہِ الْاِسْتِوَاءِ بَلْ یَکُوْنُ صِدْقُ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی عَلٰی بَعْضِ الْاَفْرَادِ بِالْاَوَّلِیَّۃِ وَ الْاَشَدِّیَّۃِ اَوِ الْاَوْلَوِیَّۃِ وَ صِدْقُھَا عَلَی الْبَعْضِ الْاٰخَرِ بِاَضْدَادِ ذٰلِکَ کَالْوُجُوْدِ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْوَاجِبِ جَلَّ مَجْدُہٗ وَ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الْمُمْکِنِ وَ کَالْبَیَاضِ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی الثَّلْجِ وَ الْعَاجِ وَ یُسَمّٰی ھٰذَا الْقِسْمُ مُشَکِّکًا لِاَنَّہٗ یُوْقِعُ النَّاظِرَ فِی الشَّکِّ فِیْ کَوْنِہٖ مُتَوَاطِیًا اَوْ مُشْتَرَکًا

ترجمہ: اور دوسری قسم یعنی جس کے معنی ایک مشخص نہ ہوں بلکہ اس معنی کے بہت سے افراد ہوں تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ اس معنی کا صادق آنا اپنے تمام افراد پر برابر سرابر ہو بغیر اس کے کہ اوّلیت یا اولویت یا اشدیت یا ازیدیت کا فرق ہو، اور اس قسم کا نام متواطی رکھا جاتا ہے اس کے افراد کے مساوی اور موافق ہونے کی

وجہ سے اس معنیٔ عام کے صادق آنے میں، جیسے انسان نسبت کرتے ہوئے زید، عمرو، بکر کی طرف، اور ان میں سے دوسری قسم یہ ہے کہ اس معنیٔ عام کا صادق آنا اپنے تمام افراد میں برابر سرابر نہ ہو، بلکہ اس معنی کا صادق آنا بعض افراد پر اوّلیت یا اشدیت یا اولویت کے ساتھ ہو، اور دوسرے بعض افراد پر صادق آنا ان کی ضد کے ساتھ ہے جیسے وجود، نسبت کرتے ہوئے واجب تعالیٰ جل مجدہ کی طرف اور اس قسم کا نام مشکک رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے اپنے متواطی یا مشترک ہونے میں۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے یہ بتایا تھا کہ وہ مفرد جس کے معنی ایک ہوں اس کی تین قسمیں ہیں (۱) علم (۲) متواطی (۳) مشکک، ان میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کر دی گئی اب یہاں سے متواطی اور مشکک کی تعریف اور وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں۔

متواطی: وہ مفرد ہے جس کے معنی ایک ہوں لیکن معین مشخص نہ ہوں بلکہ اس کے بہت سے افراد ہوں اور اس معنی کا صدق اپنے تمام افراد پر برابر اور مساوی ہو اور شدت، ضعف، زیادت، تقدم و تاخر، اولیت اور عدم اولیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہو، جیسے انسان، تو دیکھئے انسان لفظ مفرد ہے اور اس کا معنی ایک ہے یعنی حیوان ناطق اور یہ معنی متعین مشخص نہیں بلکہ اس کے بہت سارے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ ہیں اور یہ معنی اپنے تمام افراد پر برابر سرابر صادق آتے ہیں یعنی سب انسان ہونے میں برابر ہیں، ایسا نہیں کہ انسان ہونے میں ایک دوسرے سے متفرق اور متفاوت ہیں۔

متواطی کی وجہ تسمیہ: متواطی تواطؤ سے مشتق ہے، اور تواطؤ کے معنی ہیں برابر ہونا، متفق ہونا۔ اور جب وہ معنی اپنے تمام افراد پر برابر صادق آیا بغیر کسی فرق کے تو گویا اس معنیٔ عام کے صادق آنے میں تمام افراد مساوی اور موافق ہو گئے اس لئے اس معنیٔ عام کو متواطی کہتے ہیں۔

مشکک: وہ مفرد جس کے معنی ایک ہوں اور وہ معنی کلی ہو اور اپنے تمام افراد پر یکساں اور برابر صادق نہ آئے بلکہ ان میں شدت، ضعف، اوّلیت اور اولویت کے اعتبار سے فرق ہو یعنی معنیٔ کلی بعض افراد میں اوّلی ہوں، اشد ہوں، اقویٰ ہوں اور بعض افراد میں اس کے خلاف ہو۔

مشکک کی وجہ تسمیہ: مشکک باب تفعیل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں شک میں ڈالنے والا، اور چونکہ یہ قسم بھی اپنے متواطی یا مشترک ہونے میں دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے اس لئے کہ اس کے افراد اصل معنی میں شریک ہوتے ہیں، اور اوّلیت واشدیت وغیرہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہو...تے ہیں لہٰذا اس کی طرف دیکھنے والا اگر شرکت کی جہت پر نظر کرتا ہے تو اسے خیال ہوتا ہے کہ یہ متواطی ہے کیونکہ اس کے افراد اصل معنی میں شریک ہونے کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مساوی اور موافق ہیں، اور اگر اختلاف کی طرف نظر کرتا ہے تو وہ گمان کرتا ہے کہ اس لفظ کے مختلف معانی ہیں، لہٰذا یہ مشترک ہے جیسے وجود، دیکھئے وجود کے معنی ایک ہیں لیکن معین نہیں بلکہ اس کے بہت سارے افراد ہیں، کبھی اس کی نسبت واجب جل مجدہ کی طرف کی جاتی ہے اور کبھی ممکن

کی طرف کی جاتی ہے لیکن ان دونوں پر یہ وجود یکساں طور پر صادق نہیں آتا بلکہ دونوں پر تفاوت کے ساتھ صادق آتا ہے، واجب جل مجدہ پر تو اولیت اور اولویت کے ساتھ صادق آتا ہے اور ممکن پر اخرویت اور ثانویت کے ساتھ صادق آتا ہے اس لئے کہ واجب جل مجدہ کا وجود ممکن کے وجود کے لئے علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا واجب تعالیٰ جل وعلا کا وجود مقدم ہے اور ممکن کا وجود مؤخر ہے، اسی طرح سفیدی مفرد لفظ ہے اس کے معنی ایک ہیں لیکن وہ معنی متعین نہیں ہیں اور اس کے کئی افراد ہیں چنانچہ کبھی سفیدی کی نسبت برف کی جانب کی جاتی ہے اور کبھی ہاتھی کے دانت کی طرف مگر یہ یکساں اور برابر صادق نہیں آتی بلکہ اشدیت کے تفاوت کے ساتھ ہے اس لئے کہ ہاتھی کے دانت میں جو سفیدی ہوتی ہے وہ برف کی سفیدی کے مقابلے میں کم ہوتی ہے، لہٰذا سفیدی یہ مفرد مشکک ہے کیونکہ یہ شک میں ڈالتا ہے کہ یہ متواطی ہے یا مشترک، اسی وجہ سے اس کو مشکک کہتے ہیں۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ مشکک میں اس معنیٰ عام کا صادق آنا افراد پر تفاوت کے ساتھ ہوتا ہے تو اب تفاوت کی قسمیں اور اس کی تعریفیں ملاحظہ ہوں، چنانچہ مصنفؒ نے بیان کیا کہ تفاوت کی چار قسمیں ہیں (۱) تفاوت بالاوّلیت (۲) تفاوت بالاولویت (۳) تفاوت بالاشدیت (۴) تفاوت بالازیدیت۔ (توضیحات وغیرہ)

(۱) تفاوت بالاوّلیت: کا مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ کلی کے بعض افراد پر اوّلاً صادق آتا ہو اور دوسرے بعض پر ثانیاً صادق آتا ہو، اوّلاً اور ثانیاً کا مطلب یہ ہے کہ کلی کے بعض افراد پر صادق آنا علت ہو دوسرے بعض پر صادق آنے کیلئے جیسے لفظ موجود اس کے معنی ایک ہیں، مگر وہ مشخص و معین نہیں ہیں، اس لئے لفظ موجود کلی ہے اور لفظ موجود اپنے تمام افراد پر یکساں نہیں بولا جاتا بلکہ اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق اوّلاً ہے اور دیگر موجودات پر اس کا اطلاق ثانیاً ہے یعنی اس لفظ موجود کا اللہ تعالیٰ پر صدق علت ہے دوسرے موجودات پر صدق کے لئے لہٰذا یہ تفاوت بالاوّلیت ہے۔

(۲) اولویت: کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا ثبوت بعض افراد کے لئے تو بالذات ہو اور دوسرے بعض افراد کیلئے بالتبع مثلاً روشنی کہ اس کا ثبوت سورج کے لئے تو بالذات ہے اور زمین کے لئے بالتبع، یعنی سورج خود روشن ہے اور زمین سورج کی وجہ سے روشن ہے، پس جو خود روشن ہے اس کو روشن کہنا اولیٰ ہے، اور جو چیز کسی دوسری چیز کی وجہ سے روشن ہے اس کو روشن کہنا غیر اولیٰ ہے، لہٰذا یہ تفاوت بالاولویت ہے۔

(۳) اشدیت: کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا ثبوت کیفیت کے اعتبار سے بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ ہو جیسے سفیدی ہاتھی کے دانت میں کم ہوتی ہے اور برف میں زیادہ۔

(۴) ازیدیت: کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا ثبوت کمیت یعنی مقدار کے اعتبار سے بعض میں زیادہ اور بعض میں کم ہو جیسے ایک گز رسی اور دو گز رسی، نیز تفاوت اربعہ مذکورہ کے اضداد بھی معلوم کر لیں۔

ان کے اضداد: اوّلیت کی ضد ثانویت ہے، اولویت کی ضد اخرویت ہے، اشدیت کی ضد اضعفیت ہے، ازیدیت کی ضد انقصیت ہے۔ (مفتاح التہذیب وغیرہ)

فَصۡلٌ اَلۡمُتَکَثِّرُ الۡمَعۡنٰی لَهٗ اَقۡسَامٌ عَدِیۡدَةٌ وَجۡهُ الۡحَصۡرِ اَنَّ اللَّفۡظَ الَّذِیۡ کَثُرَ مَعۡنَاهُ اِنۡ وُضِعَ ذٰلِكَ اللَّفۡظُ لِکُلِّ مَعۡنًی اِبۡتِدَاءً بِاَوۡضَاعٍ مُتَعَدِّدَةٍ عَلیحِدَةٍ یُسَمّٰی مُشۡتَرَکًا کَالۡعَیۡنِ وُضِعَ تَارَةً لِلذَّهَبِ وَ تَارَةً لِلۡبَاصِرَةِ وَ تَارَةً لِلرُّکۡبَةِ وَ اِنۡ لَمۡ یُوۡضَعۡ لِکُلٍّ اِبۡتِدَاءً بَلۡ وُضِعَ اَوَّلاً لِمَعۡنًی ثُمَّ اسۡتُعۡمِلَ فِیۡ مَعۡنًی ثَانٍ لِاَجۡلِ مُنَاسَبَةٍ بَیۡنَهُمَا اِنِ اشۡتَهَرَ فِی الثَّانِیۡ وَ تُرِكَ مَوۡضُوۡعُهُ الۡاَوَّلُ یُسَمّٰی مَنۡقُوۡلاً۔

ترجمہ: فصل! وہ مفرد جس کے معنی کثیر ہوں اس کی چند قسمیں ہیں وجہ حصر یہ ہے کہ وہ لفظ جس کا معنی کثیر ہوں اگر وہ لفظ وضع کیا گیا ہے ہر ایک معنی کیلئے شروع ہی سے متعدد وضعوں کے ساتھ علیحدہ طور پر تو اسکا نام مشترک رکھا جاتا ہے جیسے عین کبھی سونے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور کبھی آنکھ کے لئے اور کبھی گھٹنہ کیلئے اور اگر ہر ایک معنی کیلئے ابتداءً وضع نہیں کیا گیا بلکہ اوّلاً کسی ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا پھر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا دونوں کے مابین کسی مناسبت کی وجہ سے اگر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا اور موضوع اوّل کو ترک کر دیا گیا تو اس کا نام منقول رکھا جاتا ہے۔

تحقیق وتشریح : اس فصل میں مصنفؒ نے اس مفرد کی جس کے معنی کثیر ہوں تقسیم بیان کی ہیں چنانچہ مصنفؒ نے اس کی چار قسمیں ذکر کی ہیں (۱) مشترک (۲) منقول (۳) حقیقت (۴) مجاز۔

ان چاروں کو دلیل حصر سے سمجھئے، وہ مفرد جس کے معنی زائد ہوں یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ لفظ مفرد ہر ہر معنی کے لئے ابتداء ہی میں علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے یا نہیں؟ اگر ابتداءً ہر ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں جیسے لفظ عین، اور اگر ابتداءً ایک معنی کیلئے اس لفظ کو وضع کیا گیا تھا پھر کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے معنی کو ترک کر دیا گیا اور دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا یا نہیں؟ اگر پہلے معنی کو ترک کر دیا گیا اور دوسرے میں مشہور ہو گیا تو اس کو منقول کہتے ہیں اور اگر پہلے معنی کو ترک نہیں کیا گیا اور دوسرے میں مشہور نہیں ہوا تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو معنی اوّل میں استعمال کیا جانے لگا یا ثانی میں اگر پہلی صورت ہو تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں۔ اب ان میں سے ہر ایک کی تعریف و تمثیل ذکر کی جاتی ہے لیکن چونکہ عبارت مذکورہ میں صرف مشترک اور منقول کا ذکر ہے اور اس کے علاوہ کا اگلی عبارت میں اس لئے یہاں صرف مشترک اور منقول کی تعریف کی جائے گی۔

مشترک: وہ لفظ مفرد ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور ابتداءً علیحدہ علیحدہ بہت سے معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ عین، دیکھئے اس کو سونا، گھٹنا، آنکھ وغیرہ کے لئے ابتداءً الگ الگ وضع کیا گیا ہے لہٰذا عین لفظ مشترک ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کا نام مشترک اس وجہ سے رکھا گیا کہ مشترک اشتراک سے مشتق ہے اس کے معنی ہیں شریک ہونا، چونکہ یہ لفظ تمام معانی میں شریک ہوتا ہے اور بلا کسی قرینہ کسی معنی کو مراد نہیں لیا جا سکتا بلکہ کسی ایک معنی کی تعیین کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے اس لئے اس کا نام مشترک رکھا گیا۔

منقول: وہ مفرد ہے جس کے معنی کثیر ہوں، لیکن ابتداءً اس کو صرف ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا تھا بعد میں کسی مناسبت کی وجہ سے اُسے دوسرے معنی میں استعمال کر لیا گیا اور پہلے معنی کو ترک کر دیا گیا اور دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا، جیسے اداۃ، اس لفظ کو واضع نے اوزار کے معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا تھا بعد میں اس کو منطقیوں نے حرف کیلئے نقل کر لیا۔

وجہ تسمیہ: منقول نقل سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں نقل کرنا، تبادلہ، چونکہ یہاں بھی لفظ مفرد کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل کر لیا جاتا ہے اس لئے اس کو منقول کہتے ہیں۔

تنبیہ: یہ بات یاد رکھیں کہ ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل کرنے کے لئے منقول عنہ (جس سے نقل کیا جا رہا ہے) اور منقول الیہ (جس کی طرف نقل کیا جا رہا ہے) کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے اگر بغیر کسی مناسبت کے دوسرے معنی میں استعمال کر لیا گیا اور پہلے معنی کو ترک کر دیا گیا تو اس کو مرتجل کہتے ہیں جیسے جعفر، جعفر کے معنی لغت میں چھوٹی نہر کے آتے ہیں لیکن بلا کسی مناسبت اس معنی کو ترک کر کے اب لوگ آدمی کا نام رکھنے لگے اس لئے کہ چھوٹی نہر اور آدمی میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ (کذا فی التشریحات)

وَ الْمَنْقُوْلُ بِالنَّظْرِ اِلٰى النَّقْلِ يَنْقَسِمُ اِلٰى ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ اَحَدُهَا الْمَنْقُوْلُ الْعُرْفِيُّ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِ النَّاقِلِ عُرْفًا عَامًّا وَ ثَانِيْهَا الْمَنْقُوْلُ الشَّرْعِيُّ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ اَرْبَابَ الشَّرْعِ وَ ثَالِثُهَا الْمَنْقُوْلُ الْاِصْطِلَاحِيُّ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِهٖ عُرْفًا خَاصًّا وَ طَائِفَةً مَخْصُوْصَةً مِثَالُ الْاَوَّلِ كَلَفْظَةِ الدَّابَّةِ كَانَ فِيْ الْاَصْلِ مَوْضُوْعًا لِمَا يَدِبُّ عَلَى الْاَرْضِ ثُمَّ نَقَلَهُ الْعَامَّةُ لِلْفَرَسِ اَوْ لِذَاتِ الْقَوَائِمِ الْاَرْبَعِ مِثَالُ الثَّانِيْ كَلَفْظِ الصَّلٰوةِ كَانَ فِيْ الْاَصْلِ بِمَعْنَى الدُّعَاءِ ثُمَّ نَقَلَهُ الشَّارِعُ اِلٰى اَرْكَانٍ مَخْصُوْصَةٍ مِثَالُ الثَّالِثِ كَلَفْظِ الْاِسْمِ كَانَ فِيْ اللُّغَةِ بِمَعْنَى الْعُلُوِّ ثُمَّ نَقَلَهُ النُّحَاةُ اِلٰى كَلِمَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ فِيْ الدَّلَالَةِ غَيْرِ مُقْتَرِنَةٍ بِزَمَانٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ

ترجمہ: اور منقول ناقل کی طرف نظر کرتے ہوئے تین قسموں پر منقسم ہے، ان میں سے ایک منقول عرفی ہے ناقل کے عرف عام ہونے کے اعتبار سے، اور ان میں سے دوسری قسم منقول شرعی ہے ناقل کے اربابِ شرع ہونے کے اعتبار سے اور ان میں سے تیسری قسم منقول اصطلاحی ہے ناقل کے عرف خاص اور مخصوص جماعت ہونے کے اعتبار سے پہلے کی مثال جیسے لفظ دابہ جو اصل میں وضع کیا گیا تھا ہر اس شئی کے لئے جو زمین پر رینگتی ہے، پھر اس کو عوام نے گھوڑے یا چوپائے کے لئے نقل کر لیا، دوسرے کی مثال جیسے لفظ صلوٰۃ جو اصل میں دعاء کے معنی میں تھا پھر اس کو شارع نے ارکانِ مخصوصہ کی طرف منتقل کر لیا، تیسرے کی مثال جیسے لفظ اسم ہے جو لغت میں بلندی کے معنی میں تھا پھر اس کو نحویوں نے ایک ایسے کلمہ کی طرف نقل کر لیا جو دلالت کرنے میں مستقل ہو اور تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ

کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

تحقیق وتشریح: مفرد منکثر المعنی کی ایک قسم منقول ہے اور نقل کرنے والے کے اعتبار سے منقول کی مختلف قسمیں ہو سکتی ہیں اسی لئے صاحب کتاب یہ فرمارہے ہیں کہ ناقل کے اعتبار سے منقول کی تین قسمیں ہیں (۱) منقول عرفی (۲) منقول شرعی (۳) منقول اصطلاحی۔ دلیل حصر یہ ہے کہ ناقل دو حال سے خالی نہیں یا تو عام لوگ ہوں گے یا خاص، اگر عام لوگ ہیں تو اس کو منقولِ عرفی کہتے ہیں، اور اگر خاص لوگ ہیں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو شریعت کے لوگ ہیں یا کسی مخصوص فن کے ائمہ، اگر شریعت کے لوگ ہیں تو وہ منقول شرعی ہے اور اگر کسی مخصوص فن کے ائمہ ہوں تو وہ منقول اصطلاحی ہے۔

منقول شرعی: وہ منقول ہے جس کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف اہل شرع نے نقل کیا ہو جیسے لفظ صلوٰۃ لغت میں دعاء کے معنی میں تھا لیکن اہل شرع نے اس معنی کو ترک کر کے ارکانِ مخصوصہ (رکوع، سجدہ، قیام وغیرہ) کے لئے استعمال کرنا شروع کر دیا، لہٰذا یہ منقول شرعی ہے اس کے ناقل چونکہ شارع ہیں اس لئے اس کا یہ نام رکھا گیا۔

منقول عرفی: وہ منقول ہے جس کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف عام لوگوں نے نقل کیا ہو جیسے لفظ دابۃ یہ اصل میں ہر اس چیز کے لئے وضع کیا گیا تھا جو زمین پہ رینگنے والی ہوں، لیکن عوام نے اس معنی کو ترک کر کے گھوڑوں اور عام چوپایوں کے لئے نقل کر لیا، اور اب صرف انہی کو "دابہ" کہا جانے لگا لہٰذا یہ منقول عرفی ہے اس کے نقل کرنے والے چونکہ عرف عام ہوتے ہیں اس لئے اس کا نام منقول عرفی رکھا گیا۔

منقول اصطلاحی: وہ منقول ہے جس کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف مخصوص جماعت نے نقل کیا ہو، جیسے لفظ اسم یہ اصل میں بلندی کے معنی میں تھا، پھر نحویوں نے اس معنی کو ترک کر کے ایک ایسے کلمہ کے لئے استعمال کرنا شروع کر دیا جو اپنا معنی بتلانے میں کسی دوسرے کلمہ کا محتاج نہ ہو اور اس کا معنی تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو، اور اس معنی میں یہ اس طرح مستعمل ہونے لگا کہ معنیٔ اوّل بالکل ترک کر دیا گیا لہٰذا یہ منقول اصطلاحی ہے، چونکہ اس کے ناقل اہل اصطلاح اور مخصوص جماعت ہیں اسی لئے اس کا نام منقول اصطلاحی رکھ دیا گیا۔

> وَ اِنْ لَمْ يَشْتَهِرْ فِي الثَّانِيْ وَ لَمْ يُتْرَكِ الْاَوَّلُ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَوْضُوْعِ الْاَوَّلِ مَرَّةً وَ فِي الثَّانِيْ اُخْرٰى يُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَوَّلِ حَقِيْقَةً وَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الثَّانِيْ مَجَازاً كَالْاَسَدِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَيْوَانِ الْمُفْتَرِسِ وَ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَوَّلِ حَقِيْقَةٌ وَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الثَّانِيْ مَجَازٌ۔

ترجمہ: اور اگر دوسرے معنی میں مشہور نہیں ہوا اور معنیٔ اوّل ترک نہیں کیا گیا بلکہ کبھی استعمال کیا جاتا ہے پہلے معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں، پہلے معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام حقیقت اور دوسرے

معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام مجاز رکھا جاتا ہے، جیسے اسد نسبت کرتے ہوئے پھاڑ کھانے والے حیوان کی طرف اور بہادر مرد کی طرف، لہٰذا یہ اسد اوّل معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے حقیقت ہے اور دوسرے معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے مجاز ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے حقیقت اور مجاز کو بیان کیا ہے، چنانچہ ان کی تعریف وغیرہ بیان کی جارہی ہے ملاحظہ ہو،

حقیقت: وہ مفرد ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور وہ اوّل معنی میں مستعمل ہو جیسے لفظ شیر اس کو حیوان مفترس (پھاڑ کھانے والا درندہ) کے لئے وضع کیا گیا تھا مگر بہادر مرد کے لئے بھی یہ استعمال کیا جانے لگا تو اگر لفظ اسد حیوانِ مفترس (درندہ) کے معنی میں مستعمل ہو تو حقیقت ہے۔

وجہ تسمیہ: حقیقت حق فلانٌ الامر سے مشتق ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی شئی کو ثابت اور برقرار رکھے، پس حقیقت میں چونکہ مفرد مکثر المعنی اپنے معنی اصلی پر ثابت اور برقرار رہتا ہے اس لئے اس کا نام حقیقت رکھا گیا، حقیقت میں تاء نقل ہے۔ (کذافی الحاشیہ)

مجاز: وہ مفرد ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور وہ اپنے معنیٰ ثانی میں مستعمل ہو جیسے لفظ شیر جب بہادر کے معنی میں مستعمل ہو۔

وجہ تسمیہ: مجاز، جاز الشئی سے ماخوذ ہے اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شئی اپنے اصلی مکان سے تجاوز کر جائے، اور مجاز میں چونکہ لفظ مکثر المعنی اپنے موضوع لہ اوّل سے موضوع لہ ثانی کی طرف تجاوز کر جاتا ہے اس لئے اس کا نام مجاز رکھا گیا۔

فائدہ: مجاز کے لئے معنیٰ اوّل یعنی موضوع لہ اور معنیٰ ثانی یعنی مجازی میں کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ غلط اور مجاز میں امتیاز ہو جائے، اب رہا یہ سوال کہ وہ علاقے کتنے ہیں جن کے ہونے سے مجاز مراد لینا صحیح ہے ورنہ نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بہت طویل بحث ہے جس کو کتبِ اصول اور کتبِ بیان میں مفصلاً بیان کی گئی ہے، البتہ بعض حضرات نے معنیٰ مجازی کے مراد لینے کے علاقے پچیس بتائے ہیں جن کو صاحب توضیح نے نو میں اور علامہ ابن حاجب نے اپنی کتاب اصول میں پانچ میں ضبط کیا ہے (حاشیہ) اور آپ کی کتاب مرقات میں جو اسد کے معنی مجازی بہادر مرد کے بتائے ہیں تو بہادر مرد اور شیر کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہے۔

فَصلٌ: وَ اِنْ كَانَ اللَّفْظُ مُتَعَدِّداً وَ الْمَعْنىٰ وَاحِدًا يُسَمّٰى مُرادِفًا كَالْاَسَدِ وَاللَّيْثِ وَ الْغَيْمِ وَالْغَيْثِ.

ترجمہ: فصل۔ اگر لفظ متعدد ہو اور معنیٰ ایک ہو تو اس کا نام مرادف رکھا جاتا ہے، جیسے اسد اور لیث (بمعنی شیر) اور غیم اور غیث۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے اس لفظ واحد کے احوال کا ذکر کیا گیا تھا جس کے معنی متعدد ہوں اور اب اس فصل میں ان الفاظ متعددہ کے احوال کو بیان کر رہے ہیں جو ایک معنی رکھتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر لفظ متعدد ہوں اور سب کے معنی ایک ہوں تو ان کو مرادف کہا جاتا ہے جیسے اسد اور لیث کہ دونوں کے معنی شیر کے آتے ہیں، اسی طرح مطر اور غیث دونوں کے معنی بارش کے آتے ہیں، غیم اور سحاب دونوں کے معنی بادل کے آتے ہیں اسی طرح قعود اور جلوس دو لفظ ہیں لیکن دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی بیٹھنا۔

مرادف کی وجہ تسمیہ: وہ الفاظ متعددہ جن کے معنی ایک ہوں ان کو مرادف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مرادِف مرادفت سے ماخوذ ہے اور مرادفت کے معنی ہیں ایک سواری پر دو سواروں کا آگے پیچھے بیٹھنا، اور یہاں بھی چونکہ اب معنی پر دو یا دو سے زائد الفاظ سوار ہوتے ہیں گویا کہ معنی سواری کے درجے میں ہے اور الفاظ سوار کے درجے میں ہے۔

تنبیه: مصنفؒ نے غیم اور غیث کو الفاظ مترادفہ میں شمار کیا ہے یہ صحیح نہیں اس لئے کہ ان دونوں کے معنی ایک نہیں ہیں بلکہ الگ الگ ہیں، غیم کے معنی بادل، اور غیث کے معنی بارش کے ہیں، لہٰذا مناسب ہے کہ غیم کو مطر سے بدل دیا جائے یا غیث کو سحاب سے بدل دیا جائے تاکہ دونوں کے درمیان ترادُف ثابت ہو جائے۔

فَصْلٌ: اَلْمُرَكَّبُ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا الْمُرَكَّبُ التَّامُّ وَ هُوَ مَا يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ كَزَيْدٌ قَائِمٌ وَ ثَانِيْهِمَا الْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ وَ هُوَ مَا لَيْسَ كَذَالِكَ۔

ترجمه: فصل۔ مرکب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک مرکب تام ہے اور وہ ایسا مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو جیسے زیدٌ قائمٌ (زید کھڑا ہے) اور ان میں سے دوسری قسم مرکب ناقص ہے اور وہ ایسا مرکب ہے جو اس طرح نہ ہو۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے مصنف علیہ الرحمہ مفرد اور اس کے اقسام کو بیان کر رہے تھے اب یہاں سے مرکب اور اسکے اقسام کا تذکرہ کر رہے ہیں، مرکب کی تعریف چونکہ پہلے بیان کر دی گئی ہے اس وجہ سے یہاں مرکب کے اقسام کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب تام (۲) مرکب ناقص۔

مرکب تام: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو یعنی جب متکلم اپنی بات کہہ کر خاموش ہو جائے تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب معلوم نہ ہو اور اس کو کسی دوسرے کلمہ کا انتظار کرنا پڑے مثلاً جب متکلم زیدٌ قائمٌ کہہ کر خاموش ہو گیا تو سننے والے کو زید کے کھڑے ہونے کا علم ہو گیا، لہٰذا یہ زیدٌ قائمٌ مرکب تام ہے، سکوت کے صحیح ہونے کا دار و مدار جملہ اسمیہ میں مبتداُ اور خبر کے ذکر کرنے پر ہے یعنی جب متکلم نے مبتداُ اور خبر کو ذکر کر دیا تو اب سننے والے کو پوری بات سمجھ میں آگئی اس کو کسی دوسرے کلمہ کا انتظار کرنا نہ پڑا۔ لیکن اگر متکلم صرف مبتداُ کو ذکر کرتا یا صرف خبر کو تو سننے والے کو خبر یا مبتدا کا انتظار رہتا، لہٰذا معلوم ہوا کہ سکوت کے صحیح ہونے کا معیار جملہ اسمیہ میں مبتداُ اور خبر کے ذکر کرنے

پر ہے، اور جملہ فعلیہ میں سکوت کے صحیح ہونے کا دارومدار فعل اور فاعل کے ذکر کرنے پر ہے اب رہا یہ سوال کہ فعل کو تو مفعول کی بھی ضرورت ہوتی ہے تو اس کے ذکر کئے بغیر سکوت کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے ہم نے تسلیم کرلیا کہ فعل کو مفعول کی ضرورت ہوتی ہے لیکن وجود کے اعتبار سے نہیں بلکہ تعقل کے اعتبار سے اسی واسطے مفعول کو کلام میں فضلہ کہا جاتا ہے۔

مرکب ناقص: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو یعنی جب متکلم کوئی بات کہہ کر خاموش ہو گیا تو مخاطب کے سمجھ میں پوری بات نہ آئی ہو بلکہ وہ ابھی کچھ چیزیں معلوم کرنے کا منتظر ہو مثلاً جملہ فعلیہ میں متکلم نے فعل کو ذکر کیا اور فاعل کو چھوڑ دیا یا اس نے مبتدا کو ذکر کیا اور خبر کو چھوڑ دیا تو مخاطب فاعل یا خبر کا منتظر رہے گا اور اس کو پوری بات سمجھ میں نہیں آئے گی اسی کا نام مرکب ناقص ہے۔

فَصلٌ: اَلْمُرَكَّبُ التَّامُّ ضَرْبَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْخَبَرُ وَ الْقَضِيَّةُ وَ هُوَ مَا قُصِدَ بِهِ الْحِكَايَةُ وَ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَ الْكِذْبَ وَ يُقَالُ لِقَائِلِهٖ اِنَّهٗ صَادِقٌ اَوْ كَاذِبٌ نَحْوُ السَّمَاءُ فَوْقَنَا وَالْعَالَمُ حَادِثٌ فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُنَا لَااِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ قَضِيَّةٌ وَ خَبَرٌ مَعَ اَنَّهٗ لَا يَحْتَمِلُ الْكِذْبَ قُلْتُ مُجَرَّدُ اللَّفْظِ يَحْتَمِلُهٗ وَ اِنْ كَانَ اِلٰى خُصُوْصِيَّةِ الْحَاشِيَتَيْنِ غَيْرُ مُحْتَمِلٍ لِلْكِذْبِ وَ يُقَالُ لِثَانِي الْقِسْمَيْنِ الْاِنْشَاءُ وَالْاِنْشَاءُ اَقْسَامٌ اَمْرٌ وَنَهْيٌ وَ تَمَنٍّ وَ تَرَجٍّ وَ اِسْتِفْهَامٌ وَ نِدَاءٌ۔

ترجمہ: فصل۔ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک کو خبر اور قضیہ کہا جاتا ہے اور وہ ایسا مرکب تام ہے جس کے ذریعہ کسی حکایت کا قصد کیا گیا ہو اور وہ صدق اور کذب کا احتمال رکھے، اور اس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جا سکے جیسے السّماء فوقنا و العالم حادث، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہمارا قول لا الہ الا اللہ قضیہ اور خبر ہے باوجودیکہ یہ کذب کا احتمال نہیں رکھتا، تو میں جواب دوں گا کہ محض لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ حاشیتین کی خصوصیت کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کذب کا احتمال رکھنے والا نہیں ہے، اور دونوں قسموں میں سے دوسری قسم کو انشاء کہا جاتا ہے اور انشاء کی چند قسمیں ہیں امر، نہی، تمنی، ترجی، استفہام اور نداء۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مرکب تام کی قسمیں بیان کی ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر اور قضیہ (۲) انشاء۔ اب ان میں سے ہر ایک کی تعریف ذکر کی جارہی ہے ملاحظہ ہو۔

قضیہ: اس کی دو تعریفیں کی گئی ہیں (۱) قضیہ وہ مرکب تام ہے جس کے ذریعہ کسی واقعہ کی حکایت بیان کرنے کا قصد کیا جائے اور یہ بیان صدق و کذب کا احتمال بھی رکھتا ہو (۲) دوسری تعریف بایں الفاظ کی ہے قضیہ وہ قول ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جا سکے، دونوں تعریفوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب قضیہ کی صفت ہوں گے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے صدق و کذب متکلم کی صفت ہوں گے، اب

قضیہ کی مثال لیجئے چنانچہ مصنفؒ نے مثال دیتے ہوئے فرمایا السّماءُ فو قنا، (آسمان ہمارے اوپر ہے) والعالم حادثٌ (عالم فنا ہونے والا ہے) دیکھئے ان دونوں مثالوں میں آسمان کے اوپر ہونے اور عالم کے حادث ہونے کی خبر دی جا رہی ہے اور یہ قول سچ اور جھوٹ کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہنے والا سچ کہہ رہا ہے یا جھوٹ بول رہا ہے اسی کو قضیہ کہتے ہیں نحوبین اس کو خبر کہتے ہیں اب آگے صدق اور کذب کی تعریف سنئے!

صدق اور کذب کی تعریف: ان کی تعریف جاننے سے پہلے یہ ذہن نشین رکھیں کہ نسبت کی تین قسمیں ہیں (۱) نسبت کلامیہ (۲) نسبت ذہنیہ (۳) نسبت خارجیہ، جب یہ معلوم ہو گیا تو سنئے کہ صدق یہ ہے کہ نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو اسی کو آسان لفظوں میں سمجھئے کہ اگر خبر واقع کے مطابق ہے یعنی متکلم جو خبر دے رہا ہے واقعتاً خارج میں ویسی ہی ہے تو اسکو خبر صادق کہیں گے مثلاً کسی نے خبر دی کہ زید کھڑا ہے، اس میں زیدؔ اور قائمؔ میں نسبت ایجابی ہے جس کا ترجمہ اُردو میں "ہے" سے کیا جاتا ہے تو لفظ "ہے" یہ نسبت کلامی ہے اور خارج میں زید کا کھڑا ہونا یہ واقع ہے، پس اگر واقع اور خارج میں بھی زید کھڑا ہے تو نسبت کلامی واقع کے مطابق ہے اسی کا نام صدق ہے۔ اور کذب کہتے ہیں نسبت کلامی کا واقع کے مطابق نہ ہونا، مثلاً مثالِ مذکور میں اگر واقع اور خارج میں زید کھڑا نہیں ہے تو زیدٌ قائمٌ کلام کاذب ہے اور اس کا کہنے والا کاذب ہے کیونکہ اس صورت میں نسبت کلامی واقع کے مطابق نہیں ہے۔

خارج: ذہن سے باہر کی دنیا کا نام ہے۔ (مواہب قدسیہ)

فان قیل قولنا لاالہ الااللہ:۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک اشکال کو نقل فرمایا ہے، معترض اعتراض کر رہا ہے کہ آپ نے جو قضیہ کی تعریف کی ہے وہ اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ آپ نے قضیہ کی تعریف میں احتمال صدق و کذب کی قید لگائی ہے حالانکہ "لاالہ الااللہ" تمام منطقیوں کے نزدیک قضیہ ہے لیکن کذب کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ یہ صادق ہے، لہٰذا قضیہ کی تعریف صحیح نہیں یا پھر آپ لاالہ الااللہ کو قضیہ نہ کہئے؟

قلتُ مجردُ اللّفظ: اس عبارت سے اس اشکال کا جواب دیا ہے، جواب کا حاصل قضیہ کی تعریف میں جو احتمال صدق اور کذب کی قید لگائی ہے تو اس کا اعتبار قضیہ کے نفس مفہوم کے اعتبار سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حاشیتین کی خصوصیت یعنی موضوع، محمول کی خصوصیت اور متکلم کی خصوصیت اور قرائن خارجیہ سے قطع نظر کر کے وہ کلام صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو، اور "لاالہ الااللہ" جو کذب کا احتمال نہیں رکھتا وہ خصوصیت حاشیتین کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے کہ متکلم مؤمن ہے اور خارج میں واقعتاً اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے حالانکہ اس خصوصیت حاشیتین کا قضیہ کی تعریف میں اعتبار ہی نہیں بلکہ نفس مفہوم کے اعتبار سے جس کا قضیہ کی تعریف میں اعتبار ہے "لاالہ الااللہ" صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا قضیہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع ہے اسی طرح السماء فوقنا، ایک قضیہ ہے جو نفس مفہوم کے اعتبار سے صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے لیکن خارجی قرینہ یعنی مشاہدہ کا اعتبار کرتے ہوئے یہ قضیہ جھوٹا نہیں ہو سکتا۔ اب آگے انشاء کی تعریف اور اس کے اقسام بیان کئے جا رہے ہیں۔

انشاء: وہ مرکب تام ہے جس کے ذریعہ کسی واقعہ کے بیان کرنے کا قصد نہ کیا جائے اور نہ ہی وہ صدق

وکذب کا احتمال رکھے، دوسرے الفاظ میں یوں کہئے کہ انشاء وہ مرکب تام ہے جس کے کہنے والے کو سچایا جھوٹا نہ کہہ سکیں، جیسے اضرب (تو مار) دیکھئے یہاں کسی واقعہ کو بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ مارنے کا حکم دیا جارہا ہے چونکہ مارنے کا وقوع اور وجود ابھی ہوا ہی نہیں ہے بلکہ مستقبل میں ہوگا اس لئے اس میں صدق اور کذب کا احتمال ہی نہیں۔

سوال: جملہ انشائیہ کے کہنے والے کو سچایا جھوٹا کیوں نہیں کہہ سکتے؟

جواب: اس وجہ سے کہ سچ اور جھوٹ کے ساتھ متصف ہونے کا دارومدار خبر دینے پر ہے اور جملہ انشائیہ کا کہنے والا خبر نہیں دیتا بلکہ اپنی طبیعت سے کلام کو ایجاد کرتا ہے۔

انشاء کی قسمیں: انشاء کی دس قسمیں ہیں لیکن صاحب کتاب نے یہاں ان میں سے چھ کو ذکر کیا ہے لہٰذا انہی چیزوں کی تعریف یہاں ذکر کی جائے گی اور وہ چھ یہ ہیں امر، نہی، تمنی، ترجی، استفہام، نداء۔

امر: وہ انشاء ہے کہ متکلم بطور استعلاء مخاطب کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے، استعلاء کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنے کو مخاطب سے عالی اور بڑا سمجھے، امر کی مثال جیسے اضرب "تو مار"۔

نھی: وہ انشاء ہے جس کے ذریعہ متکلم بطور استعلاء مخاطب کو ترک فعل کا حکم دے، جیسے لاتلعبْ، تو مت کھیل۔

تمنی: وہ جملہ ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کو محبوب سمجھ کر اس کے حاصل کرنے کی آرزو ظاہر کی جائے، جیسے کاش میں مدینہ میں ہوتا۔

ترجی: وہ جملہ ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کی امید ظاہر کی جائے جیسے امید کہ میرا دوست آجائے۔

استفھام: وہ جملہ ہے جس کے ذریعہ ناواقف متکلم واقف کار مخاطب سے کسی بات کے سمجھنے کی خواہش کرے، یا کوئی بات دریافت کرے، اور اس جملہ میں حرف استفہام ذکر کرے، جیسے کیا زید نے مارا؟

نداء: وہ جملہ ہے جس کے ذریعہ کسی کو اپنی طرف متوجہ کیا جائے اور اس کے شروع میں حرف نداء ذکر کیا جائے یا محذوف مانا جائے، جیسے یا عبد اللّٰہ، (اے عبد اللہ) یہ حرف نداء کے ذکر کرنے کی مثال ہے اور یوسف اعرض عن ھذا، (اے یوسف اس سے اعراض کر) یہ مثال اس کی ہے کہ یہاں حرف نداء محذوف ہے اصل عبارت یا یوسف الخ ہے۔ (مستفاد بدر منیر)

تمنی اور ترجی میں فرق: یہ ہے کہ ترجی کا استعمال ان چیزوں میں ہوتا ہے جن کا ہونا ممکن ہو اور جن چیزوں کے حاصل ہونے کی امید ہو جیسے لعلَّ الصدیق یقدم، امید کہ دوست آجائے، چونکہ دوست کا آنا ممکن ہے لہٰذا لعل کا استعمال کرنا صحیح ہے اور تمنی کا استعمال ممکن اور غیر ممکن دونوں میں ہوتا ہے جیسے لیتَ الشَّبابَ یعُودُ، (کاش کہ جوانی لوٹ آتی) تو دیکھو بوڑھاپا کے بعد جوانی کا لوٹ آنا ناممکن ہے لیکن یہاں لیت استعمال کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ تمنی کا استعمال ناممکن میں بھی ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ترجی امر محبوب اور مکروہ دونوں میں مستعمل ہوتی ہے برخلاف تمنی کے کہ وہ صرف امر محبوب میں مستعمل ہوتی ہے۔ (بدر منیر شرح اُردو نحو میر) معنی کو قول کے اعتبار سے تمنی عام اور ترجی خاص ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے تمنی خاص اور ترجی عام ہے۔

فَصْلٌ اَلْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ عَلٰى اَنْحَاءٍ مِنْهَا الْمُرَكَّبُ الْاِضَافِيُّ كَغُلَامِ زَيْدٍ وَ مِنْهَا الْمُرَكَّبُ التَّوْصِيْفِيُّ كَالرَّجُلِ الْعَالِمِ وَمِنْهَا الْمُرَكَّبُ التَّقْيِيْدِيُّ كَفِي الدَّارِ وَ هٰهُنَا قَدْ تَمَّ بَحْثُ الْاَلْفَاظِ وَالْآنَ نُرْشِدُكَ اِلٰى بَحْثِ الْمَعَانِيْ.

ترجمہ: فصل۔ مرکب ناقص چند قسم پر ہے، ان میں سے بعض مرکب اضافی ہے جیسے غُلامُ زیدٍ (زید کا غلام) اور ان میں سے بعض مرکب توصیفی ہے جیسے الرجلُ العالمُ (عالم مرد) اور ان میں سے بعض مرکب (غیر) تقییدی ہے جیسے فی الدّار (گھر میں) اور یہاں تحقیق کہ الفاظ کی بحث پوری ہو گئی اب ہم تیری رہنمائی کرتے ہیں معانی کی بحث کی طرف۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلی فصل میں مرکب تام کے اقسام کو بیان کیا جا رہا تھا اب یہاں سے مرکب ناقص کے اقسام کو بیان کیا جا رہا ہے، مرکب ناقص کی اوّلاً دو قسمیں ہیں (۱) مرکب تقییدی (۲) مرکب غیر تقییدی۔

مرکب تقییدی: وہ مرکب ناقص ہے جس میں دوسرا جزء پہلے جزء کے لئے قید ہو، اس کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب اضافی (۲) مرکب توصیفی۔

مرکب اضافی: وہ مرکب تقییدی ہے جس میں مضاف الیہ مضاف کے لئے قید ہو جیسے غُلامُ زیدٍ،

مرکب توصیفی: وہ مرکب تقییدی ہے جس میں صفت موصوف کے لئے قید ہو جیسے الرّجُلُ العالِمُ،

مرکب غیر تقییدی: وہ مرکب ناقص ہے جس میں دوسرا جزء پہلے جزء کے لئے قید نہ ہو جیسے فِیْ الدَّارِ، (گھر میں) دیکھئے اس مثال میں دوسرا جزء یعنی "الدار" پہلے جزء یعنی "فی" کے لئے قید نہیں، اس لئے کہ قید کا مطلب یہ ہے کہ پہلے جزء میں عموم ہو اور دوسرا جزء قید ہو کر اس عموم کو ختم کر رہا ہو، جیسا کہ مرکب تقییدی کی مذکورہ مثالوں میں ہے کہ غلام زیدٍ میں غلام کے اندر عموم تھا لیکن زید نے اس کے عموم کو ختم کر دیا۔ اسی طرح الرَّجُلُ العالِمُ میں الرجل کے اندر عموم تھا، عالم اور غیر عالم سب کو شامل تھا لیکن العالم نے اس کی عمومیت کو ختم کر دیا اور رجل غیر عالم کو نکال دیا۔ اور رہی فی الدار والی مثال تو اس کے پہلے جزء میں عموم ہی نہیں، کیونکہ پہلا جزء "فی" حرف جر ہے جو معنی غیر مستقل پر دلالت کرتا ہے اور عموم اور خصوص کا درجہ معنی مستقل پر دلالت کرنے کے بعد کا ہے اور فی چونکہ معنی مستقل پر دلالت ہی نہیں کرتا اس لئے اس کے اندر عموم بھی نہیں، لہٰذا فی الدار میں جبکہ پہلے جزء میں عموم ہی نہیں تو دوسرا جزء پہلے جزء کے لئے قید بھی نہیں ہوگا۔ (توضیحات)

مرکب غیر تقییدی کی چند قسمیں ہیں (۱) مرکب بنائی جیسے اَحَدَ عَشَرَ (۲) مرکب منع صرف جیسے بَعْلَبَكُّ (۳) مرکب صوتی جیسے سِیْبَوَیْہ۔

تنبیہ: مصنف علیہ الرحمہ نے مرکب ناقص کی تین قسمیں ذکر کی ہیں (۱) مرکب اضافی (۲) مرکب توصیفی (۳) مرکب تقییدی، لیکن یہاں مصنفؒ سے تسامح ہو گیا ہے اس لئے کہ ان کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

مرکب اضافی اور مرکب توصیفی مرکب غیر تقییدی کے اقسام میں سے ہے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مرکب اضافی اور مرکب توصیفی مرکب تقییدی کے اقسام میں سے ہیں نہ کہ مرکب غیر تقییدی کے۔

اسی طرح مصنفؒ نے مرکب تقییدی کی مثال میں فی الدار کو پیش کیا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں دوسرا جزء پہلے جزء کیلئے قید نہیں ہے لہٰذا "فی الدار" کو مرکب غیر تقییدی کی مثال میں پیش کرنی چاہئے تھی، لہٰذا یہ کہا جائے گا یہاں ناسخین وکاتبین سے غلطی ہو گئی ہے اصل عبارت "غیرُ التقییدی" تھی۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں تک الفاظ کی بحث پوری ہو گئی اب اس کے بعد ہم معانی کی بحث ذکر کریں گے۔

فَصلٌ: اَلْمَفْهُوْمُ اَیْ مَاحَصَلَ فِیْ الذِّهْنِ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا جُزْئِیٌّ وَ الثَّانِیْ کُلِّیٌّ اَمَّا الْجُزْئِیُّ فَهُوَ یَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ عَنْ صِدْقِهٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ کَزَیْدٍ وَ عَمْرٍو وَ هٰذَا الْفَرَسِ وَ هٰذَا الْجِدَارِ وَاَمَّا الْکُلِّیُّ فَهُوَ مَالاَ یَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ عَنْ وُقُوْعِ الشِّرْکَةِ فِیْهِ وَ عَنْ صِدْقِهٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ کَالْاِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ وَ قَدْ یُفَسَّرُ الْکُلِّیُّ وَ الْجُزْئِیُّ بِتَفْسِیْرَیْنِ آخَرَیْنِ اَمَّا الْکُلِّیُّ فَهُوَ مَا جَوَّزَ الْعَقْلُ تَکَثُّرَهٗ مِنْ حَیْثُ تَصَوُّرِهٖ وَ اَمَّا الْجُزْئِیُّ فَهُوَ مَا لاَ یَکُوْنُ کَذَالِكَ۔

ترجمه: فصل۔ مفہوم یعنی وہ معنی جو حاصل ہو ذہن میں اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک جزئی اور دوسری کلی، بہر حال جزئی پس وہ ایسا مفہوم ہے جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو جیسے زید، عمرو، یہ گھوڑا، اور یہ دیوار۔ اور بہر حال کلی پس وہ ایسا مفہوم ہے جس کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے اور اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہ ہو، جیسے انسان اور گھوڑا، اور کبھی کلی اور جزئی کی دوسری تفسیر کی جاتی ہے، بہر حال تو وہ ایسا مفہوم ہے جس کے زیادہ ہونے کو عقل جائز قرار دے اس کے تصور کی حیثیت سے اور بہر حال جزئی تو وہ ایسا مفہوم ہے جو اس طرح نہ ہو۔

تحقیق وتشریح: اب تک الفاظ سے بحث تھی اور الفاظ سے بحث کرنا مناطقہ کا مقصود بالذات نہیں بلکہ ان کا مقصود بالذات معانی سے بحث کرنا ہے، چنانچہ اب یہاں سے معانی کی بحث کا آغاز ہو رہا ہے، چنانچہ مصنفؒ نے معانی کی بحث کی ابتداء مفہوم سے کی ہے اس لئے کہ مفہوم نام ہے معانی کا نہ کہ الفاظ کا اور مفہوم کی تعریف ما حصل فی الذّهن، سے کی ہے یعنی ہر وہ چیز جو ذہن میں حاصل ہوا سے مفہوم کہتے ہیں خواہ وہ مفرد ہو یا مرکب، لفظ سے وہ مفہوم بالفعل حاصل ہو یا بالقوہ، بالذات حاصل ہو یا بالواسطہ۔ اگر کوئی سوال کرے کہ مصنفؒ نے تو مفہوم کی تعریف میں یہ قیودات نہیں لگائیں تو پھر کہاں سے آگئیں اور کیوں لگائی گئیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کتب مطولہ میں مفہوم کی تعریف میں یہ قیودات موجود ہیں اور فائدہ کے پیش نظر لگائی گئی ہیں، فائدہ یہ ہے کہ ان کے ذریعہ ایک اعتراض کو دور کرنا مقصود ہے اس لئے کہ اس مقام میں کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ بعض کلیات تو ہم کو بالکل معلوم نہیں تو وہ عقل میں

کیسے حاصل ہوں گے اور ان کو مفہوم کہا جاسکتا ہے حالانکہ کلیات تمام کے تمام مفہوم ہیں کیونکہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں (۱) کلی (۲) جزئی، اسی طرح کچھ جزئیات بھی عقل میں حاصل نہیں ہو سکتیں حالانکہ اس کو مفہوم کی قسم میں شمار کیا گیا ہے تو ان قیودات سے اس اعتراض کو دور کیا گیا ہے کہ مفہوم کے اندر عموم ہے خواہ بالفعل حاصل ہوں یا بالقوہ تو اگرچہ کلیات مجہولہ بالفعل ذہن میں حاصل نہیں ہو سکتیں لیکن ان کے اندر حاصل ہونے کی بالقوہ صلاحیت ہے اسی طرح وہ جزئیات جو بالذات ذہن میں حاصل نہیں ہو سکتیں لیکن وہ حواس کے واسطہ سے حاصل ہو سکتی ہیں۔ الغرض مفہوم کی یہ تعریف اس وجہ سے کی گئی تاکہ مفہوم ان تمام پر صادق آسکے۔ سوال مفہوم معنی اور مدلول تینوں ایک ہی ہیں یا الگ الگ؟ جواب: حقیقت میں تینوں ایک ہی چیز ہیں البتہ ان کے درمیان فرق اعتباری ہے وہ یہ ہے کہ حصول فی الذہن کے اعتبار سے اس کو مفہوم کہا جاتا ہے اور اگر اس چیز کا لفظ سے قصد کیا جائے تو اس کو معنی کہتے ہیں کیونکہ معنی مقصود کو کہا جاتا ہے اور لفظ کے اندر اس مفہوم پر دلالت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو مدلول کہا جاتا ہے۔

مفہوم کی دو قسمیں ہیں (۱) جزئی (۲) کلی، ان دونوں کی دو تعریفیں کی گئی ہیں

جزئی کی پہلی تعریف: جزئی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور شرکت سے مانع ہو یعنی وہ بہت سے افراد پر صادق نہ آئے بلکہ وہ ایک معین چیز پر صادق آئے جیسے زید، عمرو، یہ گھوڑا، یہ دیوار۔ دیکھئے ان تمام مثالوں میں سے کوئی بھی کثیرین پر صادق نہیں آتا لہٰذا یہ جزئی ہے۔

کلی کی پہلی تعریف: کلی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور امور خارجیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے کثیرین کی شرکت سے مانع نہ ہو بلکہ وہ مفہوم ذہن میں آتے ہی کثیرین پر صادق آنے پر دال ہو، جیسے انسان اور فرس کا مفہوم تمام افراد حیوان ناطق اور تمام افراد حیوان صاہل پر صادق آسکتا ہے خواہ وہ ایک ہوں یا ہزار ہوں۔

فائدہ: مصنفؒ نے جزئی کی جو مثالیں پیش کی ہیں اس میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کلی کے ساتھ اسم اشارہ لگادیا جائے تو وہ کلی بھی جزئی بن جاتی ہے دیکھئے انسان کلی ہے لیکن جب اسکے ساتھ ھذا لگادیا اور یوں کہا گیا ھذا الانسان تو اب یہ جزئی بن گیا، کیونکہ ھذا الانسان بہت سے افراد پر صادق نہیں آتا نیز کلی کی اگر جزئی کی طرف اضافت کردی جائے اور یوں کہا جائے قَلَمِیْ یا اس کو منادیٰ بنادیا جائے اور کہا جائے یا رَجُلُ، اور ان کے علاوہ اور صورتوں سے بھی ایک کے لئے خاص ہو جاتی ہے تو اس وقت وہ جزئی بن جاتی ہے۔ (حاشیہ آسان نحو)

کلی اور جزئی کی دوسری تعریف: جزئی وہ مفہوم ہے جس کے بہت سے افراد پر صادق آنے کو عقل جائز قرار نہ دے، جیسے ابراہیم، قاسم، محمد، ظفر وغیرہ نام ہونے کی حالت میں یہ الفاظ ذوات معلومہ پر بولے جاتے ہیں کثیرین پر بولے جانے کو عقل جائز قرار نہیں دیتی، اور کلی وہ مفہوم ہے جس کے بہت سے افراد پر صادق آنے کو عقل جائز قرار دے، جیسے انسان، گھوڑا، بکری۔ دیکھئے مذکورہ مثالیں ایسی ہیں کہ عقل بہت سے افراد پر ان الفاظ کے بولے جانے کو جائز قرار دیتی ہے۔

کلی اور جزئی کی دونوں تعریفوں میں فرق: یہ ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے

کلی اور جزئی کے افراد کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے، اور دوسری تعریف کے اعتبار سے ان دونوں کے افراد کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں، بلکہ محض عقل اس کے کثیر ہونے کو جائز قرار دے خواہ خارج میں اسکا کوئی فرد ہو یا نہ ہو جیسے لاشئی، لاممکن، لاموجود، عقل ان کے کثیر ہونے کو جائز قرار دیتی ہے حالانکہ خارج میں اس کا کوئی فرد موجود نہیں کیونکہ لاشئی وغیرہ کے معنی ہیں شئی نہیں، ممکن نہیں، موجود نہیں، اور خارج میں جتنی چیزیں ہیں وہ شئی ہیں، ممکن ہیں، موجود ہیں، اور جزئی کی مثال مثلاً یہ زید ہے، دیکھئے تصور کے اعتبار سے عقل اس کے افراد کے کثیر ہونے کو جائز قرار نہیں دیتی کیونکہ اس سے مراد کوئی متعین زید ہے۔

سوال: پہلی تعریف میں جزئی کو اور دوسری تعریف میں کلی کو مقدم کیا آخر دونوں تعریفوں میں پہلے جزئی یا کلی کو کیوں بیان نہیں کیا؟

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ وجود اور عدم میں وجود کو عدم پر مقدم کیا جاتا ہے چونکہ پہلی تعریف میں جزئی وجودی ہے اور کلی عدمی ہے اور دوسری تعریف میں کلی وجودی ہے اور جزئی عدمی ہے کیونکہ جزئی کی پہلی تعریف ما یمنع اور کلی کی تعریف میں مالا یمنع، اور جزئی کی دوسری تعریف میں مالا یکون اور کلی کی تعریف میں ماجوز العقل کہا ہے اور وجودی چونکہ عدمی پر مقدم ہوتی ہے اس لئے پہلی تعریف میں جزئی اور دوسری تعریف میں کلی کو مقدم کیا۔

کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ: کلی کا نام کلی اسوجہ سے رکھا گیا کہ کلی اکثر و بیشتر اپنی جزئی کا جزء ہوتی ہے جیسے انسان جو کہ نوع یعنی کلی ہے مگر اپنے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ کا جزء ہے اس لئے کہ فرد میں دو جزء ہوتے ہیں (۱) ماہیت نوعیہ (۲) تشخص۔ ان دونوں سے مل کر جزئی بنتی ہے لہٰذا کلی اپنی جزئی کے لئے جزء ہوتی ہے، اسی طرح حیوان، جسم نامی یہ انسان کے اجزاء ہیں اس لئے کہ نوع اپنی جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے، انسان کے لئے حیوان جنس ہے اور انسان کا جزء ہے اسی طرح جسم جنس ہے اور حیوان کا جزء ہے اور جزء کل کی طرف منسوب ہوتی ہے کیونکہ جو اجزاء سے مرکب ہو اسکو کل کہتے ہیں اور جو کلی کی طرف منسوب ہو اس کو کلی کہتے ہیں چونکہ کلی کل کی طرف منسوب ہے اس لئے اس کا نام کلی رکھا گیا۔ اور جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے کیونکہ جزئی کلی کا فرد بنتی ہے اور ابھی یہ معلوم ہوا کہ کلی اپنی جزئی کا جزء ہوتی ہے اور جزئی اپنی کلی کی طرف منسوب ہوتی ہے اور کلی کی طرف منسوب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے جزء کی طرف منسوب ہے اور جو چیز اپنے جزء کی طرف منسوب ہوتی ہے اس کو جزئی کہا جاتا ہے اور جزئی چونکہ جزء کی طرف منسوب ہے اس لئے اس کا نام جزئی رکھا گیا۔

فوائد: (۱) مصنفؒ نے کلی اور جزئی کی تعریف میں "نفس تصوّرہ" کی قید اس وجہ سے لگائی تاکہ کلی اور جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع اور دخولِ غیر سے مانع ہو جائے اس جامع مانع کا حاصل یہ ہے کہ جزئی اسکو کہتے ہیں کہ محض تصور کے اعتبار سے شرکت کو جائز قرار نہ دے خارج کا کوئی اعتبار نہ ہو اور کلی اس کو کہتے ہیں کہ محض تصور کے اعتبار سے شرکت کو جائز قرار دے خارج کا کوئی اعتبار نہ ہو، پس جزئی کی تعریف میں اس قید کی وجہ سے وہ کلیات خارج ہو جائیں گی جو خارج کے اعتبار سے شرکت سے مانع ہے نہ کہ تصور ذہنی کے اعتبار سے، جیسے واجب تعالیٰ کہ یہ خارج کے اعتبار سے

افراد کی شرکت کو روکتا ہے اور اس اعتبار سے جزئی ہے مگر محض تصور کے اعتبار سے شرکت سے مانع نہیں ہے اور اس اعتبار سے کلی ہے لہٰذا "نفسِ تصورہ" کی قید سے وہ تمام کلی خارج ہو جائیں گی جس کا ایک ہی فرد خارج میں موجود ہو، اور تعریف دخولِ غیر سے مانع رہے گی، اس طرح کلیات فرضیہ بھی خارج ہو جائیں گی۔ کلی فرضی وہ کلی ہے جس کا کوئی فرد خارج میں نہ پایا جاتا ہو جیسے لاشئی، لاممکن، لاموجود وغیرہ، یہ تمام چیزیں خارج میں کہیں بھی موجود نہیں اس لئے کہ دنیا میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کو شئی، ممکن، اور موجود نہ کہہ سکیں۔

حاصل یہ ہے کہ جزئی کی تعریف میں "نفس تصورہ" کی قید سے یہ تمام خارج ہو گئیں کیونکہ یہ نفس تصور کے اعتبار سے جزئی نہیں، نیز کلی کی تعریف میں "نفس تصورہ" کی قید کی وجہ سے یہ تمام کلیات داخل ہو جائیں گی کیونکہ نفس تصور کے اعتبار سے یہ تمام کلی ہیں، لہٰذا کلی کی تعریف اپنے افراد کو جامع رہے گی۔ (اشرف القطبی، توضیحات وغیرہ)

(۲) مصنفؒ نے کلی کی دوسری تعریف میں جو "جوّزہ العقل" کا لفظ استعمال فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فرض عقل کی دو قسمیں ہیں (۱) تجویز عقلی (۲) تقدیر عقلی۔ تجویز عقلی کا مطلب یہ ہے کہ عقل کسی چیز کو فرض کرلے اور اسے جائز بھی قرار دے جیسے عقل یہ فرض کرلے حیوان کے بہت سے افراد ہیں تو چونکہ یہ عقلاً جائز بھی ہے لہٰذا اسے فرض بمعنی تجویز عقلی کہا جاتا ہے۔ اور تقدیر عقلی کا مطلب یہ ہے کہ عقل کسی چیز کو مان تو لے مگر جائز قرار نہ دے جیسے عقل یہ فرض کرلے کہ رات میں سورج غروب نہیں ہوتا تو چونکہ یہ عقلاً جائز نہیں بلکہ محال ہے اور عقل نے اس محال کو فرض کیا ہے اسی کو فرض بمعنی تقدیر عقلی کہتے ہیں۔ مصنفؒ نے جو یہاں "جوّز" کا لفظ استعمال فرمایا ہے تو یہاں تجویز بمعنی جائز قرار دینا ہے یعنی یہاں تجویز عقلی مراد نہیں کیونکہ مناطقہ کے نزدیک یہ محال ہے اور عقل محال کو بھی فرض کرسکتی ہے۔

فَصلٌ: اَلْكُلِّيُّ اَقْسَامٌ اَحَدُهَا مَا يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ اَفْرَادِهٖ فِي الْخَارِجِ كَاللَّاشَيْءِ وَ اللَّاُمْكِنِ وَ اللَّامَوْجُوْدِ وَ ثَانِيْهَا مَا يُمْكِنُ اَفْرَادُهٗ وَ لَمْ تُوْجَدْ كَالْعُنْقَاءِ وَ جَبَلٍ مِنَ الْيَاقُوْتِ وَ ثَالِثُهَا مَا اَمْكَنَتْ اَفْرَادُهٗ وَ لَمْ تُوْجَدْ مِنْ اَفْرَادِهٖ اِلَّا فَرْدٌ وَاحِدٌ كَا لشَّمْسِ وَ الْوَاجِبِ تَعَالٰى وَ رَابِعُهَا مَاوَجِدَتْ لَهٗ اَفْرَادٌ كَثِيْرَةٌ اِمَّا مُتَنَاهِيَةٌ كَالْكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ فَاِنَّهَا سَبْعٌ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ الْمِرِّيْخُ وَ الزُّهْرَةُ وَالزُّحَلُ وَ عُطَارِدُ وَ الْمُشْتَرِيُ اَوْ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ كَاَفْرَادِ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالْغَنَمِ وَالْبَقَرِ

ترجمہ: فصل! کلی کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے ایک وہ کلی ہے جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہو جیسے لاشئی، لاممکن، لاموجود۔ اور ان میں سے دوسری وہ کلی ہے جس کے افراد ممکن ہوں اور نہ پائے جائیں جیسے عنقاء اور یاقوت کا پہاڑ، اور ان میں سے تیسری وہ کلی ہے جس کے افراد ممکن ہوں اور اسکے افراد میں سے نہ پایا جائے مگر ایک فرد جیسے سورج اور واجب تعالیٰ، اور ان میں سے چوتھی وہ کلی ہے جس کے بہت سارے افراد پائے جائیں یا تو متناہی ہو کر جیسے

کواکب سیارہ (گھومنے والے سیارے) پس وہ سات ہیں شمس، قمر، مریخ، زہرہ، زحل، عطارد، مشتری۔ یا غیر متناہی ہو کر جیسے انسان، فرس، غنم اور بقر کے افراد۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے کلی کی قسمیں بیان فرمائی ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں لیکن در حقیقت کلی کی چھ قسمیں ہیں جیسا کہ محقق طوسی نے شرح الاشارات میں بیان کیا ہے کہ قوم کا کہنا ہے کہ کلی کی چھ قسمیں ہیں (کذافی الحاشیۃ) مصنفؒ نے شمس اور واجب تعالیٰ کو مطلق کلی ممکن الافراد کی مثال میں پیش کیا ہے جس کی وجہ سے پانچ قسمیں نکلتی ہیں، حالانکہ کلی ممکن الافراد کی تین قسمیں ہیں (۱) خارج میں اس کا ایک فرد پایا جاتا ہو اور دوسرے کا پایا جانا ممکن ہو (۲) ایک پایا جاتا ہو اور دوسرے کا پایا جانا محال ہو، تو چونکہ مصنفؒ نے ان دونوں کو ایک ہی شمار کیا ہے اس لئے پانچ نکلتی ہیں حالانکہ یہ دونوں الگ الگ ہیں (۳) جس کے بہت سے افراد پائے جاتے ہوں۔ اب کلی کی پانچوں قسموں کی تشریح کی جاتی ہے ملاحظہ ہو! کلی کی اولاً دو قسمیں ہیں ممکن الافراد، ممتنع الافراد۔

ممتنع الافراد: کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں اس کا کوئی فرد پایا ہی نہ جاسکتا ہو جیسے شریک الباری یعنی اللہ تعالیٰ کا مثل جس کا خارج میں کوئی فرد پایا ہی نہیں جاسکتا، اس طرح لاشئی، لاموجود، لاممکن کا خارج میں پایا جانا محال ہے کیونکہ دنیا میں جتنی چیزیں ہیں سب کے سب شئی ہیں، ممکن ہیں، موجود ہیں لہٰذا لاشئی، لاممکن، لاموجود کا خارج میں پایا جانا محال ہے۔

ممکن الافراد: کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں اس کے افراد پائے جاسکتے ہوں، پھر ممکن الافراد کی تین قسمیں ہیں

اوّل: وہ کلی ہے جس کے افراد خارج میں پائے جاسکتے ہوں، مگر کوئی پایا جاتا نہ ہو جیسے عنقاء (ایک پرندہ) یا قوت کا پہاڑ، گھی کا دریا۔

دوم: وہ کلی ہے جس کے افراد خارج میں پائے جاسکتے ہوں، پھر اس کی دو قسمیں ہیں،

پہلی قسم یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو، دوسرے کا پایا جانا محال ہو جیسے واجب تعالیٰ ایک کلی ہے مگر خارج میں اس کا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے، اور دوسرے کا پایا جانا محال ہے کیونکہ اگر خارج میں اس کے ایک فرد کے علاوہ کوئی دوسرا فرد بھی پایا جاتا تو کائنات کا نظام درہم برہم ہو جاتا حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ کائنات کا نظام درہم برہم نہیں ہوا معلوم ہوا کہ واجب تعالیٰ ایک ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو مگر دوسرے کا پایا جانا ممکن ہو جیسے سورج اس کے بہت سارے افراد خارج میں پائے جاسکتے ہیں، مگر ایک فرد کے علاوہ دوسرے افراد نہیں پائے جاتے۔

سوم: وہ کلی ہے جس کے بہت سارے افراد خارج میں پائے بھی جاسکتے ہوں، اور پائے بھی جاتے ہوں اس تیسری قسم کی پھر دو قسمیں ہیں یا تو اس کے افراد متناہی ہوں گے یا غیر متناہی ہوں گے، متناہی کا مطلب یہ ہے کہ گنے چنے ہوں، غیر متناہی کا مطلب یہ ہے کہ اَن گنت اور بے شمار ہوں اور جس کی کوئی انتہا نہ ہو۔

متناھی کی مثال: سبع سیارات (سات گھومنے والے ستارے) ہیں (۱) شمس (۲) قمر (۳) مریخ (۴) زہرہ (۵) زحل (۶) عطارد (۷) مشتری (لہ)۔ شمس (سورج) چوتھے آسمان میں ہے، قمر (چاند) پہلے آسمان میں ہے، مریخ پانچویں آسمان میں، زہرہ تیسرے آسمان میں، زحل ساتویں آسمان میں، عطارد دوسرے آسمان میں اور مشتری چھٹے آسمان میں ہے۔ (حاشیہ جلالین نمبر ۲۳ ص ۲۰۷)

غیر متناھی کی مثال: انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ کے افراد ہیں۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ یہ منطقیوں کے نزدیک غیر متناہی ہیں لیکن حقیقت میں غیر متناہی کی مثال باری تعالیٰ کی معلومات ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کے علوم غیر متناہی ہیں۔ (شرح تہذیب، مفتاح التہذیب)

سوال: کلی کی چھ قسمیں کیوں ہوئیں سات یا آٹھ کیوں نہیں ہوئیں؟

جواب: چونکہ دلیل حصر سے چھ ہی نکلتی ہیں اس لئے چھ قسمیں ہوئیں

دلیل حصر: کلی دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہوگا یا نہیں اگر محال ہو تو یہ پہلی قسم ہے، اور اگر اس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو کوئی فرد پایا جاتا ہو یا نہیں اگر نہ پایا جاتا ہو تو یہ دوسری قسم ہے اور اگر کوئی فرد پایا جاتا ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج میں صرف ایک فرد پایا جائے یا بہت سارے افراد پائے جائیں اگر صرف ایک فرد پایا جائے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے یا محال ہے اگر ممکن ہے تو یہ قسم ثالث ہے اور اگر محال ہے تو یہ قسم رابع ہے اور اگر بہت سارے پائے جاتے ہوں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو افراد متناہی ہوں گے یعنی شمار ہو سکتے ہیں یا متناہی نہیں ہوں گے اگر متناہی ہوں تو یہ پانچویں قسم ہے اور اگر غیر متناہی ہوں تو یہ چھٹی قسم ہے۔

وَ قَدْ أُوْرِدَ عَلٰى تَعْرِيْفِ الْكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ سُوَالٌ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الصُّوْرَةَ الْحَاصِلَةَ مِنَ الْبَيْضَةِ الْمُعَيَّنَةِ وَ الشَّبَحَ الْمَرْئِيَّ مِنْ بَعِيْدٍ وَمَحْسُوْسَ الطِّفْلِ فِيْ مَبْدَأِ الْوِلَادَةِ كُلُّهَا جُزْئِيَّاتٌ مَعَ اَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهَا تَعْرِيْفُ الْكُلِّيِّ لِاَنَّ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ فَرْضَ صِدْقِهَا عَلٰى كَثِيْرِيْنَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ بِصِدْقِ الْمَفْهُوْمِ فِيْ تَعْرِيْفِ الْكُلِّيِّ هُوَ الصِّدْقُ عَلٰى وَجْهِ الْاِجْتِمَاعِ وَ هٰذِهِ الصُّوَرُ اَعْنِيْ صُوْرَةَ الْبَيْضَةِ الْمُعَيَّنَةِ وَ غَيْرَهَا اِنَّمَا يَصْدُقُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ بَدَلًا لَا مَعًا فَاِنَّ الْوَحْدَةَ مَاخُوْذَةٌ فِيْ هٰذِهِ الصُّوْرَةِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا مَاخُوْذَةٌ مِنْ مَادَّةٍ مُعَيَّنَةٍ جُزْئِيَّةٍ وَلَوْلَا فِيْهَا اِعْتِبَارُ التَّوَحُّدِ لَكَانَتْ كُلِّيَّةً مِنْ غَيْرِ لُزُوْمِ اِشْكَالٍ ۔ هٰذَا

ترجمہ: تحقیق کہ کلی اور جزئی کی تعریف پر ایک سوال وارد کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ وہ صورت

(لہ) مفتاح التہذیب ص ۲۸۔

جو متعین انڈے سے حاصل ہو اور دور سے دیکھی جانے والی شکل اور پیدائش کے شروع میں بچہ کا محسوس کرنا یہ تمام جزئیات ہیں، باوجودیکہ ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے، اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں سب کا کثیرین پر صادق آنے کو فرض کر لینا محال نہیں ہے، اور جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں مفہوم کے صادق آنے سے مراد وہ اجتماع کے طور پر صادق آنا ہے، اور یہ صورتیں یعنی متعین انڈے وغیرہ کی صورت کثیرین پر صرف بدلیت کے طور پر صادق آتی ہیں نہ کہ ایک ساتھ، کیونکہ ان تمام صورتوں میں وحدت ملحوظ ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے یہ صورتیں ایسے مأخذ معینہ سے ماخوذ ہیں جو جزئی ہے اور اگر ان صورتوں میں وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو یہ صورتیں کلی ہوتیں اشکال کے لازم آئے بغیر۔ ھذا، ای خذ ھذا (اس کو لے لو)

تحقیق وتشریح: اس سے پہلی فصل میں جزئی اور کلی کی تعریف ذکر کی گئی تھی، اب اس عبارت میں صاحب کتاب نے کلی اور جزئی کی تعریف پر اوّلاً ایک اعتراض نقل فرمایا ہے پھر اس کا جواب بھی دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ حضور والا آپ نے جو کلی کی تعریف کی وہ دخولِ غیر سے مانع نہیں اور جزئی کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں اس لئے کہ کچھ مثالیں ایسی دکھاؤنگا جو جزئیات میں سے ہیں، حالانکہ ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے، چنانچہ مثالیں ملاحظہ ہوں! مثلاً ایک آدمی نے دس انڈے ایک ٹوکری میں بھر لئے اور وہ بدل بدل کر ایک ایک کو دکھاتا ہے تو جو صورت ہمارے ذہن میں اوّلاً آئی تھی وہی دوبارہ بلکہ ہر مرتبہ ایک ہی صورت ذہن میں آتی ہے حالانکہ وہ انڈے بہت سارے ہیں تو اسے کلی کہنا چاہئے حالانکہ جو صورت ذہن میں آئی تھی وہی دوبارہ آئی تو اس معنیٰ کر کے اسکو جزئی کہا جاتا ہے لہٰذا کلی کی تعریف جامع نہیں اور جزئی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں رہی۔ اسی طرح دوسری مثال لیجئے کہ ایک آدمی نے دور سے کسی چیز کو دیکھ کر کہا کہ وہ بکری ہے پھر ذرا قریب گیا تو کہا کہ وہ گدھا ہے پھر اور قریب گیا تو کہا نہیں یہ تو گھوڑا ہے پھر ذرا قریب گیا تو کہا نہیں یہ تو بھینس ہے پھر ذرا قریب گیا تو کہا نہیں یہ تو ہاتھی ہے جس کی وجہ سے دیکھنے والے کے خیال میں متعدد صورتیں آئیں حالانکہ وہ ایک ہی چیز ہے لیکن وہ کثیرین پر صادق آئی، لہٰذا اسے کلی کہنا چاہئے حالانکہ وہ کلی نہیں بلکہ جزئی ہے۔ اسی طرح تیسری مثال لیجئے وہ یہ ہے کہ وہ بچہ جو پیدا ہو کر ابتداءً ماں کی گود میں جاتا ہے تو اسکے حس مشترک میں ماں کی ایک صورت آجاتی ہے پھر جب کسی دوسری عورت کی گود میں جاتا ہے تو اسکو ماں کہنے لگتا ہے جب بہن آتی ہے تو اس کو ماں کہنے لگتا ہے، جب چچی گود میں لیتی ہے تو اس کو بھی ماں کہنے لگتا ہے، تو دیکھئے حقیقت میں اس کی ماں ایک ہے جو کہ جزئی ہے لیکن بچہ کا ہر عورت کو ماں سمجھنا یہ کثیرین پر صادق آتا ہے لہٰذا جزئی پر کلی کی تعریف صادق آگئی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ان تینوں مثالوں میں باوجود جزئی ہونے کے کلی میں داخل ہو رہی ہے لہٰذا جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہی اور کلی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں رہی؟

جواب: حاصل جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں ایک قید رہ گئی وہ قید لگا دو تو تعریف صحیح ہو جائے گی، اور وہ قید علیٰ سبیل الاجتماع ہے اب تعریف یہ ہوگی کہ کلی وہ مفہوم ہے جو علیٰ سبیل الاجتماع یعنی ایک ساتھ بہت سارے افراد پر صادق آئے نہ کہ بدل بدل کر، اور آپ نے جن مثالوں کو لیکر اعتراض کیا ہے تو ان میں سے ہر ایک علیٰ سبیل البدلیت

یعنی بدل بدل کر بہت سارے افراد پر صادق آرہی ہے کوئی بھی علی سبیل الاجتماع یعنی ایک ساتھ اور یکبارگی بہت سے افراد پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ مذکورہ تین صورتوں میں وحدت ماخوذ ہے یعنی ایک چیز سے ایک دفعہ ایک ہی صورت حاصل ہوئی اور یہ وحدت کثرت کے منافی ہے لہٰذا ان تمام صورتوں میں کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا، ہاں اگر ان تمام صورتوں میں وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو بغیر کسی اشکال کے یہ تمام کلی ہوجاتے لہٰذا جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع اور کلی کی تعریف دخولِ غیر سے مانع ہے اور اعتراض غلط اور فاسد ہے۔ اس جواب کے بعد مصنفؒ نے ھذا لا کر بتلایا کہ یہ بات بہت دقیق اور باریک ہے اچھی طرح اس کو سمجھ کر یاد کرلو۔

(الکلام المنظم ص ۱۲۶، قاضی مبارک شرح سلم عربی ص ۱۶۱، توضیحات ص ۵۰، التوضیح الاحسن شرح ملاحسن ص ۲۱۴ تا ۲۱۶)

فَصلٌ: فِیْ النِّسبَةِ بَیْنَ الکُلِّیَتَیْنِ اِعْلَمْ اَنَّ النِّسبَةَ بَیْنَ الکُلِّیَتَیْنِ تَتَصَوَّرُ عَلٰی اَنْحَاءٍ اَرْبَعَةٍ لِاَنَّكَ اِذَا اَخَذْتَ کُلِّیَتَیْنِ فَاِمَّا اَنْ یَّصْدُقَ کُلٌّ مِنْهُمَا عَلٰی مَا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الآخَرُ فَهُمَا مُتَسَاوِیَانِ کَالْاِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ لِاَنَّ کُلَّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ وَ کُلُّ نَاطِقٍ اِنْسَانٌ اَوْ یَصْدُقُ اَحَدُهُمَا عَلٰی کُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الآخَرُ وَ لَا یَصْدُقُ الآخَرُ عَلٰی جَمِیْعِ اَفْرَادِ اَحَدِهِمَا فَبَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَ خُصُوْصٌ مُطْلَقًا کَالْحَیَوَانِ وَالْاِنْسَانِ فَیَصْدُقُ الْحَیَوَانُ عَلٰی کُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الْاِنْسَانُ وَلَا یَصْدُقُ الْاِنْسَانُ عَلٰی کُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الْحَیَوَانُ بَلْ عَلٰی بَعْضِهٖ اَوْ لَا یَصْدُقُ شَیْئٌ مِنْهُمَا عَلٰی شَیْئٍ مِمَّا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الآخَرُ فَهُمَا مُتَبَایِنَانِ کَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ اَوْ یَصْدُقُ بَعْضُ کُلِّ وَاحِدٍ عَلٰی بَعْضِ مَا یَصْدُقُ عَلَیْهِ الآخَرُ فَبَیْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَ خُصُوْصٌ مِنْ وَجْهٍ کَالْاَبْیَضِ وَالْحَیَوَانِ فَفِیْ الْبَطِّ یَصْدُقُ کُلٌّ مِنْهُمَا وَ فِیْ الْفِیْلِ یَصْدُقُ الْحَیَوَانُ فَقَطْ وَفِیْ الثَّلْجِ وَالْعَاجِ یَصْدُقُ الْاَبْیَضُ فَقَطْ فَهٰذِهٖ اَرْبَعُ نِسَبٍ اَلتَّسَاوِیْ وَ التَّبَایُنُ وَ الْعُمُوْمُ وَ الْخُصُوْصُ مُطْلَقًا وَ الْعُمُوْمُ وَ الْخُصُوْصُ مِنْ وَجْهٍ فَاحْفَظْ ذٰلِكَ۔

ترجمہ: فصل! دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں، جان تو کہ دو کلیوں کے درمیان نسبت متصور ہوتی ہے چار قسموں پر، اسلئے کہ جب تم دو کلیوں کو لوگے تو یا ان میں سے ہر ایک صادق آئیگی ہر اس چیز پر جس پر دوسری صادق آتی ہے تو یہ دونوں متساوی ہیں، جیسے انسان اور ناطق اس لئے کہ ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے، یا ان میں سے ایک صادق آئے گی ہر اس چیز پر جس پر دوسری صادق آتی ہے اور دوسری صادق نہیں آئے گی ان میں سے ایک کے تمام افراد پر تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق (کی نسبت) ہے، جیسے حیوان اور انسان، پس حیوان ان تمام پر صادق آتا ہے جس پر انسان صادق آتا ہے، اور انسان صادق نہیں آتا ان تمام پر جس پر حیوان صادق آتا ہے بلکہ اس کے بعض پر، یا ان دونوں میں سے کوئی چیز صادق نہیں آئے گی ان میں سے کسی چیز پر جس پر دوسری صادق آتی ہے تو یہ دونوں

متباین ہیں، جیسے انسان اور فرس، یا صادق آئے گا ان میں سے ہر ایک کا بعض اس چیز کے بعض پر جس پر دوسری صادق آتی ہے تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ (کی نسبت) ہے، جیسے ابیض اور حیوان، پس بلخ میں ان دونوں میں سے ہر ایک صادق آتا ہے اور ہاتھی میں صرف حیوان صادق آتا ہے، اور برف اور ہاتھی کے دانت میں صرف ابیض صادق آتا ہے، پس یہ چار نسبتیں ہیں تساوی، تباین، عموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہ، پس ان کو یاد کرلو۔

تحقیق وتشریح: جب مصنفؒ کلی اور جزئی کی تعریف اور کلی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس فصل میں دو کلیوں کے درمیان نسبت بیان فرمارہے ہیں، نسبت کہتے ہیں دو چیزوں کے باہمی تعلق کو، تعلق دنیا کی ہر دو چیزوں کے درمیان ہوتا ہے صرف دو کلیوں کے درمیان نہیں ہوتا پس نسبت دو کلیوں کے درمیان بھی ہوتی ہے اور دو جزئیوں کے درمیان بھی، اور ایک کلی اور ایک جزئی میں بھی، مگر چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان پائی جاتی ہیں اس لئے مناطقہ دو کلیوں کے درمیان نسبت ہی سے بحث کرتے ہیں، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا دو کلیوں کے درمیان چار طرح کی نسبت ہوتی ہے (۱) تساوی (۲) تباین (۳) عموم وخصوص مطلق (۴) عموم وخصوص من وجہ۔ اب ان کو دلیل حصر سے سمجھئے

دلیل حصر: دو کلیوں کے درمیان چار نسبتیں اس وجہ سے ہوتی ہیں کہ دو کلی دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے افراد پر صادق آئے گی یا نہیں اگر صادق نہ آئے تو ان دو کلیوں کو متبائنان کہتے ہیں اور ان کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے اس کو تباین کہتے ہیں، اور اگر ایک کلی دوسری کلی پر صادق آئے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی بھی جانب سے پورے طور پر صادق آئے گی یا نہیں اگر کسی جانب سے پورے طور پر صادق نہ آئے بلکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسری کے بعض پر صادق آئے تو ان دو کلیوں کو اعم واخص من وجہ کہتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت ہے اس کو عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں، اور اگر کسی بھی جانب سے پورے طور پر صادق آئے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں جانب سے پورے طور پر صادق آئے گی یا ایک جانب سے اور اگر دونوں جانب سے ایک دوسرے کے تمام افراد پر صادق آئے تو ان دونوں کلیوں کو متساویان کہتے ہیں اور ان کے درمیان نسبت کو تساوی کہتے ہیں، اگر صرف ایک جانب سے دوسری کے تمام افراد پر صادق آئے اور دوسری جانب سے پہلی کے بعض افراد پر صادق آئے تو ان دونوں کلیوں کو اعم واخص مطلق اور ان کے درمیان نسبت کو عموم وخصوص مطلق کہتے ہیں، اب اس کے بعد نسب اربعہ کی تعریف اور مثالیں ملاحظہ فرمائیں!

تساوی: یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے، جیسے انسان اور ناطق یہ دو کلیاں ہیں ان کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اس لئے کہ جو بھی انسان ہے وہ ناطق بھی ہے اسی طرح جو بھی ناطق ہے وہ انسان بھی ہے۔

تباین: اس نسبت کو کہتے ہیں کہ جہاں دو کلیوں میں سے ایک دوسری کے کسی فرد پر صادق نہ آئے اور دوسری پہلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان اور فرس یہ دو کلیاں ہیں ان کے درمیان تباین کی نسبت ہے اس لئے

کہ جو انسان ہے وہ گھوڑا نہیں ہے اور جو گھوڑا ہے وہ انسان نہیں ہے۔

عموم وخصوص مطلق: اس نسبت کو کہتے ہیں کہ دو کلیوں میں سے ایک تو دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے مگر دوسری کلی پہلی کلی کے ہر ہر فرد پر صادق نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے جیسے انسان اور حیوان دیکھئے یہ دو کلیاں ہیں جن میں سے حیوان انسان کے تمام افراد پر صادق آتا ہے اس لئے کہ جو بھی انسان ہوگا اس کے لئے حیوان ہونا ضروری ہے لیکن انسان حیوان کے تمام افراد پر صادق نہیں آتا بلکہ بعض افراد پر صادق آتا ہے اسلئے کہ حیوان کے افراد میں سے بعض انسان ہیں اور بعض غیر انسان ہیں، جیسے گھوڑا، بیل، بکری وغیرہ۔ نیز یہ بات یاد رکھیں کہ عموم وخصوص مطلق میں دو مادے ہوتے ہیں ایک اجتماع کا اور ایک افتراق کا، مادہ اجتماع کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کلی ایک جگہ جمع ہو جائیں اور افتراق کا مطلب یہ ہے کہ ایک کلی پائی جائے دوسری نہ پائی جائے چنانچہ انسان اور حیوان یہ دونوں بھی ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں جیسے زید یہ انسان بھی ہے اور حیوان بھی ہے تو یہاں دونوں کلیاں پائی گئیں۔ یہی مادہ اجتماع ہے اور کسی جگہ ایک پائی جاتی ہے دوسری نہیں جیسے بکری یہ حیوان ہے لیکن انسان نہیں یہی مادۂ افتراق ہے۔

عموم وخصوص من وجه: کی تعریف یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے ایک کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور دوسری پہلی کے بعض افراد پر صادق آئے جیسے حیوان اور ابیض یہ دو کلیاں ہیں ان میں سے ہر ایک ایک دوسرے کے بعض پر صادق آتی ہے، عموم وخصوص من وجہ میں تین مادے ہوتے ہیں ایک اجتماع اور دو افتراق کے چنانچہ کچھ مثالیں ایسی ہیں جہاں حیوان اور ابیض دونوں پائے جاتے ہیں جیسے بطخ، کیونکہ یہ حیوان ابیض ہے لہٰذا یہ مادہ اجتماع کا ہوا، اور کچھ مثال ایسی ہے جہاں حیوان پایا جاتا ہے لیکن ابیض نہیں پایا جاتا جیسے ہاتھی، یہ حیوان تو ہے لیکن ابیض نہیں لہٰذا یہ ایک مادہ افتراق کا ہوا، اور بعض جگہ ابیض تو پایا جاتا ہے لیکن حیوان نہیں پایا جاتا جیسے برف اور ہاتھی کے دانت کہ یہ دونوں ابیض تو ہیں مگر حیوان نہیں لہٰذا یہاں دوسرا افتراق کا مادہ پایا گیا، اور جہاں یہ تینوں مادے پائے جائیں گے وہاں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی اور حیوان اور ابیض میں چونکہ یہ تینوں مادے پائے جاتے ہیں لہٰذا ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

نسبتوں کے پہچاننے کا معیار: نیز یہ بھی ذکر کردینا مناسب سمجھتا ہوں کہ دو کلیوں کے درمیان نسبت اربعہ میں سے کسی نسبت کے پہچاننے کا کیا معیار ہے؟ تو سنئے کہ جن دو کلیوں کے درمیان تباین کی نسبت ہو تو ان سے دو سچے سالبے کلیے بننے چاہئیں، اگر ان سے دو سچے سالبے کلیے بنتے ہوں تو ان کے درمیان تباین کی نسبت صحیح ہے ورنہ غلط ہے، جیسے انسان اور حجر میں تباین کی نسبت ہے کیونکہ ان دونوں سے دو سچے سالبے کلیے بنتے ہیں (۱) لاشئی من الحجر بانسانٍ (کوئی پتھر انسان نہیں ہے) (۲) لاشئی من الانسان بحجرٍ، (کوئی انسان پتھر نہیں ہے) پس معلوم ہوا کہ انسان اور حجر میں تباین کی نسبت ہے۔ اور جن دو کلیوں میں سے دو سچے موجبے کلیے بنتے ہوں ان کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی، جیسے انسان اور ناطق یہ دو کلیاں ہیں ان سے دو موجبے کلیے بنتے ہیں (۱) کلُّ انسانٍ ناطقٌ (ہر انسان فہم وشعور رکھنے والا ہے) (۲) کلُّ ناطقٍ انسانٌ (ہر فہم وشعور رکھنے والی مخلوق انسان ہے) لہٰذا معلوم ہوا

کہ انسان اور ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے، اور جن دو کلیوں سے ایک موجبہ کلیہ اور ایک سالبہ جزئیہ بنتا ہے ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ اب رہا یہ سوال کہ موجبہ کلیہ کب بنے گا اور سالبہ جزئیہ کب بنے گا؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کلیوں میں سے جو خاص ہے اگر اس کو موضوع بنادیا جائے تو موجبہ کلیہ بن جائے گا اور جو عام ہے اگر اس کو موضوع بنادیا جائے تو سالبہ جزئیہ بن جائے گا جیسے انسان اور حیوان میں انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے اگر انسان کو موضوع بنادیا جائے تو موجبہ کلیہ بن جائے گا مثلاً كلُّ انسانٍ حيوانٌ (ہر انسان جاندار ہے) اور اگر حیوان کو موضوع بنادیا جائے تو سالبہ جزئیہ بن جائے گا مثلاً بعضُ الحيوان ليس بانسانٍ (بعض جاندار انسان نہیں ہے) لہٰذا معلوم ہوا کہ انسان اور حیوان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، اور جن دو کلیوں سے دو سالبے جزئیے اور ایک موجبہ جزئیہ بنتے ہوں تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، جیسے حیوان اور ابیض یہ دو کلیاں ہیں ان سے ایک موجبہ جزئیہ بنتا ہے جیسے بعضُ الحيوان ابيضُ (بعض جاندار سفید ہیں) جیسے سفید بیل، اور دو سالبے جزئیے بنتے ہیں جیسے بعضُ الحيوان ليس بابيض، (بعض جاندار سفید نہیں ہیں) جیسے کوّا، اور بعضُ الابيض ليس بانسانٍ، (بعض سفید چیزیں انسان نہیں ہیں) جیسے سفید ٹوپی۔ یہ تینوں قضیے سچے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ حیوان اور ابیض میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ (مفتاح التہذیب)

سوال: مصنفؒ نے فِي النِّسبة بين الكلّيتين کیوں کہا بين المفهومين کیوں نہیں کہا؟

جواب: اس وجہ سے کہ اگر دو مفہوم سے مراد یا تو دو کلی ہوں گی یا دو جزئی یا ایک کلی اور ایک جزئی، اگر دو جزئی ہوں تو ان کے درمیان ہمیشہ تباین کی نسبت ہوگی جیسے زید اور عمر یہ دونوں جزئی ہیں ان کے درمیان تباین کی نسبت ہے اس لئے کہ جو زید ہے وہ عمر نہیں اور جو عمر ہے وہ زید نہیں، اور اگر ایک کلی اور ایک جزئی ہو تو ان کے درمیان صرف دو نسبتیں متحقق ہوتی ہیں (۱) تباین (۲) عموم و خصوص مطلق، اگر وہ جزئی اس کلی کا فرد ہو تو اس جزئی اور کلی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی جیسے زید یہ جزئی ہے اور انسان کا فرد ہے اور انسان کلی ہے لہٰذا ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی، اور اگر وہ جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو بلکہ کسی دوسری کلی کا فرد ہو تو اس جزئی اور کلی میں تباین کی نسبت ہوگی جیسے زید اور فرس، اس میں زید جزئی ہے اور فرس کلی ہے لیکن زید فرس کا فرد نہیں ہے لہٰذا زید اور فرس میں تباین کی نسبت ہے، اور چار نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان متحقق ہوتی ہیں جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو اب جواب کا حاصل سنئے، چونکہ مصنفؒ کو یہاں چار نسبتیں بیان کرنی ہیں اور چار نسبتیں صرف دو کلیوں ہی کے درمیان پائی جاتی ہیں اس لئے مصنفؒ نے بين الكلمتين کہا بين المفهومين نہیں کہا۔ (مرآۃ حاشیہ مرقات، مفتاح التہذیب)

فَصلٌ: وَقَدْ يُقَالُ لِلْجُزْئِيِّ مَعْنىً آخَرُ وَهُوَ مَا كَانَ اَخَصَّ تَحْتَ الاَعَمِّ فَالْاِنْسَانُ عَلٰى هٰذَا التَّعْرِيْفِ جُزْئِيٌّ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْحَيَوَانِ وَ كَذَا الْحَيَوَانُ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِيْ وَ كَذَا الْجِسْمُ النَّامِيْ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْجِسْمِ

الْمُطْلَقِ لِدُخُولِهٖ تَحْتَ الْجَوْهَرِ وَ النِّسْبَةُ بَيْنَ الْجُزْئِى الْحَقِيْقِىْ وَ بَيْنَ هٰذَا الْجُزْئِى الْمُسَمّٰى بِالْجُزْئِىِّ الْاِضَافِيِّ عُمُوْمٌ وَ خُصُوْصٌ مُطْلَقًا لِاجْتِمَاعِهِمَا فِىْ زَيْدٍ مَثَلاً وَ صِدْقِ الْاِضَافِىْ بِدُوْنِ الْحَقِيْقِىْ فِى الْاِنْسَانِ فَاِنَّهٗ جُزْئِىٌّ اِضَافِىٌّ لَيْسَ بِجُزْئِىٍّ حَقِيْقِىٍّ لِاَنَّ صِدْقَهٗ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ ۔

ترجمہ: اور کبھی جزئی کے لئے ایک دوسرا معنی کہا جاتا ہے اور وہ ایسی جزئی ہے جو اخص ہو اعم کے تحت پس انسان اس تعریف کی بناء پر جزئی ہے اس کے داخل ہونے کی وجہ سے حیوان کے تحت اور اس طرح حیوان (جزئی ہے) اس کے داخل ہونے کی وجہ سے جسم نامی کے تحت، اور اسی طرح جسم نامی (جزئی ہے) اس کے داخل ہونے کی وجہ سے جسم مطلق کے تحت، اور اس طرح جسم مطلق (جزئی ہے) اس کے داخل ہونے کی وجہ سے جوہر کے تحت، اور جزئی حقیقی اور اس جزئی کے درمیان جسے جزئی اضافی کہا جاتا ہے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ان دونوں کے جمع ہونے کی وجہ سے زید میں مثال کے طور پر، اور اضافی کے صادق آنے کی وجہ سے بغیر حقیقی کے انسان میں، پس تحقیق کہ وہ جزئی اضافی ہے اور جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ اس کا کثیرین پر صادق آنا محال نہیں ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے یہ بیان فرمایا ہے جزئی کی مذکورہ تعریف کے علاوہ ایک دوسری تعریف بھی کی جاتی ہے اس سے پہلے جو جزئی گذر چکی ہے وہ جزئی حقیقی تھی اور یہاں جزئی اضافی کو بیان کررہے ہیں۔ حقیقی کے معنی ہیں "فی نفسہ" یعنی دوسری چیز کا لحاظ کئے بغیر، اور اضافی کے معنی ہیں، بالاضافة الی شئی، یعنی کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ الغرض جزئی حقیقی کی تعریف یہ گذری کہ جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو اور جزئی اضافی اس مفہوم کو کہا جاتا ہے جو کسی عام کے تحت خاص ہو یعنی جو کسی عام کے تحت داخل ہو اگر چہ بذات خود عام ہی کیوں نہ ہو، جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے پس انسان حیوان سے خاص ہے اس لئے کہ انسان جزئی اضافی کہلائے گا اسی طرح حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے پس حیوان خاص ہے اور جسم نامی عام ہے لہٰذا حیوان جسم نامی کے اعتبار سے جزئی اضافی ہے اسی طرح جسم نامی بھی جزئی اضافی ہے اس لئے کہ وہ جسم مطلق کے مقابلے میں خاص ہے اسی طرح جسم مطلق بھی جزئی اضافی ہے اس لئے کہ وہ جوہر کے اعتبار سے خاص ہے لیکن جوہر سب سے عام ہے اس کے اوپر کوئی عام نہیں لہٰذا اسکو جزئی اضافی نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ کلی ہے۔ اعم اور اخص کو ذیل کے نقشہ سے سمجھیں، ....

جوہر
جسم مطلق
جسم نامی
حیوان
انسان
زید

قوله النسبة بین الجزئی الحقیقی الخ: اس عبارت میں مصنفؒ نے جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت بیان کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں جزئیوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، جزئی اضافی عام ہے اور جزئی حقیقی خاص ہے، لہٰذا ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ضرور ہوگی، جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ یہ جزئی حقیقی ہیں کیونکہ کثیرین پر یہ بولے نہیں جاسکتے، اور جزئی اضافی بھی ہیں کیونکہ یہ انسان کے تحت داخل ہیں، اور ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں مثلاً انسان جزئی اضافی ہے اس لئے کہ یہ حیوان کے تحت داخل ہے لیکن یہ جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ انسان کثیرین پر بولا جاتا ہے۔ الغرض جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ اس سے پہلے یہ بتایا جاچکا ہے کہ عموم وخصوص مطلق میں دو مادے ہوتے ہیں ایک اجتماع کا اور ایک افتراق کا، مادہ اجتماع کی مثال انسان کے افراد مثلاً زید وغیرہ ہے، تو دیکھئے کہ زید جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی، اور انسان، حیوان وغیرہ صرف جزئی اضافی ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں کیونکہ یہ دونوں فی نفسہ کلی ہیں۔

جزئی اضافی کی وجہ تسمیہ: اضافی کے معنی ہیں کسی شئی کی طرف نسبت کرنا چونکہ اسے عام کی طرف نسبت کرتے ہوئے جزئی کہا جاتا ہے اس لئے اس کا نام جزئی اضافی رکھا گیا۔

جزئی حقیقی کی وجہ تسمیہ: حقیقی کے معنی ہیں "فی نفسہ" یعنی دوسری چیز کا لحاظ کئے بغیر، چونکہ اسے دوسری چیز کی طرف نسبت کئے بغیر جزئی کہا جاتا ہے اس لئے اس کا نام جزئی حقیقی رکھا گیا۔

> **فَصلٌ:** اَلْكُلِّيَّاتُ خَمسٌ اَلاَوَّلُ الْجِنْسُ وَهُوَ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ كَالْحَيْوَانِ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلَى الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَ الْغَنَمِ اِذَا سُئِلَ عَنْهَا بِمَاهِيَ وَيُقَالُ الْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَاهُمَا فَالْجَوَابُ حَيْوَانٌ

ترجمہ: کلیات پانچ ہیں اوّل جنس اور وہ ایسی کلی ہے جو بہت سی مختلف حقیقت رکھنے والی چیزوں پر "ماھو" کے جواب میں بولی جائے جیسے حیوان، پس بیشک وہ بولا جاتا ہے انسان، فرس اور غنم پر جب ان کے بارے میں "ماھی" کے ذریعہ سوال کیا جائے اور کہا جائے الانسان والفرس ماھما؟ (یعنی انسان اور فرس کیا ہیں؟) تو جواب ہوگا حیوان۔

تحقیق وتشریح: جب مصنفؒ جزئی اور کلی کے مفہوم کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب یہاں سے کلیات خمسہ کو بیان کر رہے ہیں اور یہی کلیات مناطقہ کا اصل مقصد ہے اس لئے کہ مناطقہ جزئیات سے بحث نہیں کرتے بلکہ اصالۃً کلیات سے ہی بحث کرتے ہیں، اور جزئیات کا ذکر کلی ہی کی مزید وضاحت کے لئے ہوتا ہے، الغرض مصنفؒ نے فرمایا کہ کلیات پانچ ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اوّلاً کل کی دو قسمیں ہیں (۱) کلی ذاتی (۲) کلی عرضی۔

کلی ذاتی: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو۔

کلی عرضی: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو، پھر کلی ذاتی کی تین قسمیں ہیں (۱) جنس

(۲) نوع (۳) فصل۔ اور کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں (۱) خاصہ (۲) عرض عام۔ الحاصل کلیات پانچ ہوئیں (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرضِ عام۔ اب پانچ میں انحصار کی دلیل بیان کی جا رہی ہے، بغور سنو،

دلیل حصر: یہ ہے کہ کلی دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو گی یا خارج ہو گی، اگر داخل ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے افراد کی عین ہو گی یا جزء ہو گی، اگر عین ہو تو اس کو نوع کہتے ہیں جیسے انسان یہ نوع ہے، اسکے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ ہیں، تو دیکھئے انسان اپنے افراد زید، عمر، بکر وغیرہ کے بالکل عین ہے یعنی جس طرح انسان زید، عمر، بکر وغیرہ پر پورے طور پر صادق آتا ہے اسی طرح زید، عمر، بکر وغیرہ بھی انسان پر پورے طور پر صادق آتے ہیں، اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے تمام افراد کا بلا فرق یکساں طور پر جزء ہو گی یا صرف نوع کا جزء ہو گی، اگر اپنے تمام افراد کا جزء ہے تو اس کو جنس کہتے ہیں جیسے حیوان، دیکھئے حیوان جس طرح انسان کا جزء ہے اسی طرح فرس، غنم، بقر وغیرہ کا بھی جزء ہے اور انسان، فرس، غنم، بقر وغیرہ یہ سب حیوان کے افراد ہیں، اور حیوان ان تمام کا جزءِ حقیقی ہے، اور اگر صرف نوع کا جزء ہے تو اس کو فصل کہتے ہیں جیسے ناطق، دیکھئے ناطق صرف انسان کا جزء حقیقی ہے بقر، غنم، فرس وغیرہ کا نہیں، اس لئے کہ ناطق صرف انسان ہی ہوتا ہے بقر، غنم، وغیرہ نہیں اور انسان نوع ہے اور انسان کی حقیقت ہے "حیوانِ ناطق" تو ناطق حقیقت کا جزء ہوا لہٰذا ناطق فصل کہلائے گا، اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو گی یا نہیں، اگر خاص ہے تو اس کو خاصہ کہتے ہیں جیسے ضاحک، جو انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور اس کے افراد کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ دیگر حیوانات کے اندر ضحک نہیں پایا جاتا لہٰذا ضاحک انسان کا خاصہ ہے، اور اگر کسی حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دوسرے میں بھی پائی جاتی ہے تو اس کو "عرضِ عام" کہتے ہیں جیسے مشی، (چلنا) انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور انسان کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دیگر حیوانات مثلاً بیل، بکری وغیرہ بھی چلتے ہیں، لہٰذا مشی (چلنا) انسان کا عرض ہے۔

الاوّل الجنس: اس عبارت میں مصنفؒ نے جنس کی تعریف بیان کی ہے فرماتے ہیں کہ پہلی کلی جنس ہے۔

جنس: وہ کلی ذاتی ہے جو "ماھو" کے جواب میں ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں جدا جدا ہوں، جیسے حیوان یہ انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ ہر ایک پر بولا جاتا ہے یعنی محمول ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے، الانسانُ حیوانٌ، البقر حیوانٌ، الغَنَمُ حیوانٌ، الفِیْلُ حیوانٌ، اور ان میں سے ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے، مثلاً انسان کی حقیقت ہے حیوان ناطق، فرس کی حقیقت ہے حیوان صاہل وغیرہ، لہٰذا معلوم ہوا کہ حیوان جنس ہے اسی طرح جسم نامی بھی جنس ہے کیونکہ وہ بھی بہت سی ایسی چیزوں پر بولی جاتی ہے جن کی حقیقتیں اور ماہیتیں جدا جدا ہیں، اسی طرح جسم مطلق، جوہر وغیرہ بھی جنس ہیں۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ "ماھو" کے جواب جو بہت سے مختلف حقیقت رکھنے والے افراد پر بولی جائے تو وہ جنس ہے جیسے حیوان، کہ جب سوال کیا جائے الفرس ماھو؟ تو جواب میں جنس آئے گا۔ نیز یہاں یہ بات یاد رکھئے کہ ماھو؟

(وہ کیا ہے) کے ذریعہ جب سوال کیا جاتا ہے تو سائل کا مقصود اس شئ کی ماہیت اور حقیقت دریافت کرنا ہوتا ہے تو جب سائل سوال کرے الانسان والفرس ماھما؟ تو گویا کہ وہ یہ پوچھتا ہے کہ انسان اور فرس کی ماہیت اور حقیقت کیا ہے تو جواب دینے والا ایسا لفظ استعمال کرے گا جو جنس ہو چنانچہ کہے گا "حیوان" اور حیوان جنس ہے۔

سوال: ماہیت کی کتنی قسمیں ہیں؟ اور ماہیت کس سے بنا ہے؟

جواب: ماہیت ماھو؟ سے بنا ہے، ماھو مذکر ہے اور اس کا مؤنث ماھی؟ ہے اس میں ایک یاء نسبت کی لگا کر اور آخر میں تاء لگا کر ماہیت بنا لیا گیا ہے جیسے ذاتی سے ذَاتِيَةٌ بنا لیا گیا ہے۔ ماہیت کی دو قسمیں ہیں (۱) مختصہ (۲) مشترکہ، ان دونوں کو مثال سے سمجھیں، جیسے انسان اسکی حقیقت مختصہ ہے یعنی حیوان ناطق، کیونکہ حیوان ناطق صرف انسان کے افراد کے ساتھ خاص ہے اور حیوان، انسان کی حقیقتِ مشترکہ ہے کیونکہ حیوانیت انسان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ انسان کے افراد کے علاوہ دوسرے افراد میں بھی پائی جاتی ہے۔

فوائد قیود:۔ تعریف وہی جامع اور مانع ہوتی ہے جو جنس اور فصل سے مرکب ہو تو جنس کی تعریف بھی ایک جنس اور دو فصل سے مرکب ہے، لہٰذا یہ تعریف بھی اپنے افراد کو جامع اور دخولِ غیر سے مانع ہے، اب سنئے کہ کون لفظ جنس ہے اور کون فصل؟ سو جنس کی تعریف میں لفظ "کلی" جنس ہے جو پانچوں کلیات کو شامل ہے، اور مختلفین بالحقائق، فصل اول ہے جس کی وجہ سے نوع جنس کی تعریف سے خارج ہو گیا اس لئے کہ نوع اگرچہ کلی ہے لیکن مختلف الحقائق افراد پر نہیں بولا جاتا بلکہ متفق الحقائق افراد پر بولا جاتا ہے، مگر ابھی تک جنس کی تعریف جامع مانع نہیں ہوئی، اس لئے کہ جنس کی تعریف میں فصل، خاصہ اور عرض عام داخل ہیں، ان تینوں کو جنس سے نکالنے کے لئے مصنف علیہ الرحمہ نے "فی جواب ماھو؟" بڑھایا ہے، لہٰذا "فی جواب ماھو؟" یہ دوسری فصل ہے جس کی وجہ سے جنس کی تعریف سے فصل، خاصہ اور عرض عام نکل گئے کیونکہ یہ تینوں "ماھو" کے جواب میں نہیں بولے جاتے بلکہ فصل تو "ایُّ شيٍ ھُوَ" کے جواب میں بولی جاتی ہے، اور خاصہ اور عرض عام چونکہ حقیقت میں داخل ہی نہیں اس لئے یہ دونوں "ماھو؟" کے جواب میں واقع نہیں ہوتے۔

فائدہ: جنس کی دو قسمیں ہیں (۱) قریب (۲) بعید۔

جنس قریب: وہ کلی ذاتی ہے جو نوع کے لئے بلا فاصلہ جنس ہو جیسے حیوان، دیکھئے حیوان اور انسان کے درمیان کسی جنس کا فاصلہ نہیں ہے لہٰذا حیوان انسان کے لئے جنس قریب ہے۔

جنس بعید: وہ کلی ذاتی ہے جو نوع کے لئے بالفاصلہ جنس ہو جیسے جسم نامی، دیکھئے جسم نامی انسان کے لئے بالفاصلہ جنس ہے اس لئے کہ انسان اور جسم نامی کے درمیان حیوان کا فاصلہ ہے۔

فَصْلٌ: اَلنَّوْعُ الثَّانِيُّ وَهُوَ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلٰي كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ؟ وَ لِلنَّوْعِ مَعْنًى آخَرُ وَيُقَالُ لَهٗ النَّوْعُ الْاِضَافِيُّ وَ هُوَ مَاهِيَّةٌ يُقَالُ عَلَيْهَا

وَعَلٰی غَیْرِہَا الْجِنْسُ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ؟ وَ بَیْنَ النَّوْعِ الْحَقِیْقِیِّ وَ النَّوْعِ الاِضَافِیِّ عُمُوْمٌ وَ خُصُوْصٌ مِنْ وَجْہٍ لِتَصَادُقِہِمَا عَلَی الاِنْسَانِ وَ صِدْقِ الْحَقِیْقِیِّ بِدُوْنِ الاِضَافِیِّ فِی النُّقْطَۃِ وَصِدْقِ الاِضَافِیِّ بِدُوْنِ الْحَقِیْقِیِّ فِی الْحَیْوَانِ۔

ترجمہ: فصل! دوسری کلی نوع ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو ماھو؟ کے جواب میں ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے جو متفق الحقائق ہوں اور نوع کا ایک دوسرا معنی ہے اور اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے، اور وہ ایسی ماہیت ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماھو؟ کے جواب میں جنس بولی جائے، اور نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ (کی نسبت) ہے ان دونوں کے صادق آنے کی وجہ سے انسان پر اور حقیقی کے صادق آنے کی وجہ سے بغیر اضافی کے نقطہ میں اور اضافی کے صادق آنے کی وجہ سے بغیر حقیقی کے حیوان میں۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے کلی ذاتی کی دوسری قسم نوع کو ذکر فرمایا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ نوع کی دو قسمیں ہیں (۱) نوع حقیقی اور نوع اضافی، پھر دونوں کی تعریف اور اسکے درمیان نسبت بیان کی ہے۔

نوع حقیقی: وہ کلی ذاتی ہے جو ماھو؟ کے جواب میں ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے جن کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان کہ جب سوال کیا جائے زیدٌ ماھو؟ عمرو ماھو؟ خالدٌ ماھو؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا انسان۔ پس ماھو؟ کے ذریعہ انسان کا اطلاق زید، عمرو، خالد پر ہوا اور یہ تمام افراد ایسے ہیں کہ سب کی حقیقت ایک ہے یعنی حیوان ناطق لہٰذا انسان نوع حقیقی ہے۔

نوع اضافی: وہ کلی ذاتی ہے کہ جب اس ماہیت کے ساتھ کسی دوسری ماہیت کو ملا کر ماھو؟ کے ذریعہ سوال کریں، تو جواب میں جنس بولی جائے جیسے انسان، اگر اس کو فرس، غنم وغیرہ کے ساتھ ملا کر سوال کریں اور کہیں الانسان والفرس والغنم ماھم؟ تو جواب میں حیوان آئے گا، اور حیوان جنس ہے اسی طرح اگر حیوان کے ساتھ اشجار اور نباتات کو ملا کر سوال کریں اور کہیں الحیوان والشجر ماھما؟ تو جواب میں جسم نامی آئے گا جو کہ جنس ہے۔ الغرض نوع اضافی اس نوع کو کہتے ہیں کہ دو یا دو سے زیادہ ماہیتوں کو ملا کر ماھو؟ کے ذریعہ سوال کریں تو جواب میں جنس آئے گا۔

وبین النوع الحقیقی والنوع الاضافی: اس عبارت میں مصنفؒ نے نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان نسبت بیان کی ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ اس سے پہلے آپ کو یہ بتا چکا ہوں کہ عموم و خصوص میں تین مادے ہوتے ہیں، ایک اجتماع کا اور دو افتراق کے، اور نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان بھی ایسا ہی ہے کیونکہ انسان نوع حقیقی بھی ہے اور نوع اضافی بھی ہے اس لئے کہ اس پر دونوں تعریفیں صادق آتی ہیں نوع حقیقی تو اس لئے کہ یہ ایسی کلی ہے جو ماھو؟ کے جواب میں بہت سے ایسے افراد پر بولی جاتی ہے جن کی حقیقت ایک ہے، اور نوع اضافی تو اس لئے کہ اس کے ساتھ جب کسی دوسری ماہیت کو ملا کر سوال کیا جائے کہ

الانسان والفرس والغنم ماھم؟ تو جواب میں حیوان بولا جائے گا جو کہ جنس ہے لہٰذا انسان مادۂ اجتماع ہوا، اور دو مادہ افتراق یہ ہیں (۱) نقطہ (۲) حیوان۔ نقطہ صرف نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں نوع حقیقی تو اس لئے کہ یہ ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقائق پر "ماھی؟" کے جواب میں بولی جاتی ہے یعنی نقطہ کے بارے میں سوال کیا جائے کہ النقطة ماھی؟ تو جواب ہوگا ھی عرضٌ لایقبلُ القسمة اصلاً ای لاقطعاً ولاکسراً ولاعقلاً ولاوھماً اور ظاہر ہے کہ اس کے افراد کثیر ہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہے لہٰذا یہ نوع حقیقی ہے اور نوع اضافی اسلئے صادق نہیں آتی کہ نقطہ بسیط ہے اور بسیط کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوتی، اور جب اس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے تو نوع اضافی کی تعریف اس پر صادق نہیں آئے گی، اور حیوان صرف نوع اضافی ہے نوع حقیقی نہیں، نوع اضافی تو اسلئے ہے کہ جب اسکے ساتھ دوسری ماہیت مثلاً شجر وغیرہ کو لیکر یہ سوال کیا جائے کہ الحیوان والشّجر ماھما؟ تو جواب میں "جسم نامی" بولا جائے گا جو جنس ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ انسان نوع اضافی اور نوع حقیقی دونوں ہے، نقطہ صرف نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں، اور حیوان صرف نوع اضافی ہے نوع حقیقی نہیں، پس یہ تین مادے ہوگئے ایک اجتماع کا اور دو افتراق کے۔ لہٰذا نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، لیکن یہ یاد رہے کہ یہ متاخرین کے نزدیک ہے کیونکہ وہ نقطہ کو بسیط مانتے ہیں اور متقدمین کے نزدیک عموم وخصوص مطلق ہے نوع حقیقی خاص ہے اور نوع اضافی عام ہے یعنی جہاں نوع اضافی پائی جائے وہاں حقیقی کا پایا جانا ضروری نہیں جیسے حیوان کہ اس کے اندر نوع اضافی تو پائی جاتی ہے لیکن حقیقی نہیں، متقدمین ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت کے قائل اس لئے ہیں کہ وہ لفظ کو مطلقاً بسیط نہیں مانتے بلکہ صرف خارج کے اعتبار سے بسیط مانتے ہیں، ذہن کے اعتبار سے وہ نقطہ کو مرکب مانتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ مطلقاً بسیط تو خدا تعالیٰ کی ذات ہے اور دنیا کی کوئی چیز مطلق بسیط نہیں۔ (کذا فی التشریحات) نیز شفاء میں شیخ بو علی بن سینا کے کلام سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ (مرآۃ حاشیہ مرقات)

نوع حقیقی کی وجہ تسمیہ: حقیقی کے معنی ہیں "فی نفسہ" چونکہ یہ بذات خود نوع ہے کسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع نہیں اس لئے اس کا نام نوع حقیقی رکھا گیا۔

نوع اضافی کی وجہ تسمیہ: اضافی کے معنی ہیں کسی دوسرے کی طرف نسبت کرنا، چونکہ اس کو ماتوق کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع کہا جاتا ہے جیسے حیوان یہ جسم نامی کے اعتبار سے نوع ہے اس لئے اس کا نام نوع اضافی رکھا گیا۔

فوائد قیود: اب نوع حقیقی کی تعریف میں مذکورہ قیود کا فائدہ ملاحظہ ہو، نوع کی تعریف میں لفظ "کلی" جنس ہے جو پانچوں کلیوں کو شامل ہے، اور "متفقین بالحقائق" فصل اول ہے اس سے جنس خارج ہوگئی اس لئے کہ وہ کثیرین مختلف الحقائق افراد پر بولی جاتی ہے اور "فی جواب ماھو؟" فصل ثانی ہے جس سے فصل، خاصہ اور عرض عام نکل گئے، کیونکہ فصل "ایُّ شیٍٔ ھو فی ذاتہ؟" کے جواب میں بولی جاتی ہے، اور خاصہ ایُّ شیٔ ھو فی عرضہ، کے جواب میں بولا جاتا ہے، (منیۃ الاخوان فی شرح المیزان فارسی ص۴۱) اور عرض عام کسی کے جواب میں بولے ہی نہیں

جاتے۔(مصباح التہذیب)

فصل: فِیْ تَرْتِیْبِ الاَجْنَاسِ، اَلْجِنْسُ اِمَّا سَافِلٌ وَهُوَ مَالاَ یَكُوْنُ تَحْتَهٗ جِنْسٌ وَیَكُوْنُ فَوْقَهٗ جِنْسٌ بَلْ اِنَّمَا یَكُوْنُ تَحْتَهٗ النَّوْعُ كَالْحَیْوَانِ فَاِنَّ تَحْتَهٗ الْاِنْسَانُ وَهُوَ نَوْعٌ وَ فَوْقَهٗ الْجِسْمُ النَّامِیْ وَهُوَ جِنْسٌ فَالْحَیْوَانُ جِنْسٌ سَافِلٌ وَ اِمَّا مُتَوَسِّطٌ وَ هُوَ مَا یَكُوْنُ تَحْتَهٗ جِنْسٌ وَ فَوْقَهٗ اَیْضًا جِنْسٌ كَالْجِسْمِ النَّامِیْ فَاِنَّ تَحْتَهٗ الْحَیْوَانَ وَ فَوْقَهٗ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ وَ اِمَّا عَالٍ وَهُوَ مَا لاَ یَكُوْنُ فَوْقَهٗ جِنْسٌ وَ یُسَمّٰی بِجِنْسِ الاَجْنَاسِ اَیْضًا فَاِنَّهٗ لَیْسَ فَوْقَهٗ جِنْسٌ وَ تَحْتَهٗ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ وَ الْجِسْمُ النَّامِیُّ وَالْحَیْوَانُ

ترجمہ: (یہ) فصل ہے جنس کی ترتیب کے بیان میں، جنس یا تو سافل ہے اور وہ ایسی جنس ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو اور اسکے اوپر جنس ہو، بلکہ اس کے نیچے نوع ہو جیسے حیوان، پس بیشک اس کے نیچے انسان ہے اور وہ نوع ہے، اور اس کے اوپر جسم نامی ہے اور وہ جنس ہے پس حیوان جنس سافل ہے، اور یا تو متوسط ہے اور وہ ایسی جنس ہے کہ اسکے نیچے جنس ہو اور اسکے اوپر بھی جنس ہو جیسے جسم نامی، اس لئے کہ اس کے نیچے حیوان ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق ہے، اور یا تو عالی ہے اور وہ ایسی جنس ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو اور اس کا نام جنس الاجناس بھی رکھا جاتا ہے جیسے جوہر، پس بیشک جوہر وہ ہے کہ اسکے اوپر کوئی جنس نہیں ہے اور اس کے نیچے جسم مطلق، جسم نامی اور حیوان ہے۔

تحقیق وتشریح: مصنفؒ کی عبارت کو حل کرنے سے قبل الفاظ کی تحقیق سنئے، کالحیوان، کے بعد فانہٗ نہیں ہونا چاہئے بلکہ فانَّ ہونا چاہئے۔ الانسان اور الجسم النامی، انَّ کے اسم ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اسی طرح الحیوان اور الجسم المطلق بھی منصوب ہیں، اب اس کے بعد عبارت کو حل کیجئے،

اس فصل میں مصنفؒ نے اجناس کی ترتیب بیان کی ہے، سو یاد رکھئے کہ جنس کے اندر کمال ہے عام ہونا، لہٰذا اجناس کی ترتیب نیچے سے اوپر چڑھتے ہوئے ہوگی، اور جس جس کے اندر زیادہ عمومیت ہوگی اسے جنس عالی کہا جائے گا اور جس کے اندر زیادہ خصوصیت ہوگی اسے جنس سافل کہا جائے گا اور جس کے اندر من وجہ عموم اور من وجہ خصوص ہو اسے جنس متوسط کہا جائے گا، اس اعتبار سے جنس کی تین قسمیں ہوئیں (۱) جنس سافل (۲) جنس متوسط (۳) جنس عالی

جنس سافل: وہ جنس ہے جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو بلکہ اس کے نیچے نوع ہو، اور اس کے اوپر جنس ہو جیسے حیوان، دیکھئے حیوان کے نیچے کوئی جنس نہیں ہے اس لئے کہ حیوان کے نیچے انسان ہے اور وہ نوع ہے البتہ اس کے اوپر جسم نامی، جسم مطلق اور جوہر تمام جنسیں ہیں، لہٰذا حیوان جنس سافل ہے۔

جنس متوسط: وہ جنس ہے جس کے نیچے اور اوپر دونوں جانب جنس ہو، جیسے جسم نامی، دیکھئے اس کے نیچے بھی جنس ہے یعنی حیوان اور اوپر بھی جنس ہے جیسے جسم مطلق اور جوہر اسی طرح جسم مطلق بھی جنس متوسط ہے اس

لئے کہ اس کے نیچے بھی جنس ہے جیسے جسم نامی اور اوپر بھی جنس ہے جیسے جوہر۔

جنس عالی: وہ جنس ہے جسکے نیچے تو جنس ہو لیکن اسکے اوپر جنس نہ ہو جیسے جوہر، دیکھئے جوہر کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے البتہ اسکے نیچے جنس ہے یعنی حیوان، جسم نامی، جسم مطلق۔ جنس عالی کا دوسرا نام جنس الاجناس ہے یعنی جنس کا باوا۔

سوال: جنس عالی کا نام جنس الاجناس کیوں رکھا؟

جواب: اس وجہ سے کہ جنس کی جنس اس سے عام ہوتی ہے جیسے جسم نامی حیوان کی جنس ہے اور وہ حیوان سے عام ہے ایسے ہی جیسے جسم مطلق جسم نامی کی جنس ہے اور وہ جسم نامی کے اعتبار سے عام ہے اور راز اس میں یہ ہے کہ جنیت اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسا کہ شیٔ کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ جو جنس تمام اجناس سے عام ہوگی وہ جنس الاجناس کہلائے گی کیونکہ اس میں جنسیت کی صفت کامل طور پر پائی جاتی ہے اور جنس عالی چونکہ عام اجناس سے عام ہے اس لئے اس کا نام جنس الاجناس رکھا۔ (مصباح التہذیب)

تنبیہ:۔ نیز اس فصل سے تمہیں یہ معلوم ہوا کہ جو جنس سب سے عام ہو اسے جنس عالی کہتے ہیں اور وہ جوہر ہے لیکن دوسری کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جوہر جنس عالی نہیں بلکہ وجود جنس عالی ہے اور اسی کا نام جنس الاجناس ہے۔ (کذا فی مفتاح التہذیب)

تنبیہ ثانی: جنس کی ایک قسم جنس مفرد ہے اور وہ ایسی جنس ہے جو اس ترتیب میں واقع نہ ہو یعنی نہ تو اس کے نیچے جنس ہو اور نہ ہی اس کے اوپر جنس ہو جیسے عقل، لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ یہ فرض کیا جائے کہ جوہر عقل کے واسطے جنس نہیں، مصنفؒ نے جنس مفرد کو دو وجہ سے بیان نہیں کیا پہلی وجہ یہ ہے کہ ترتیب میں جنس مفرد کا کوئی دخل نہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے وجود میں تردد ہے۔ (التقریب، مصباح وغیرہ)

> **فَصْلٌ:** اَلْاَجْنَاسُ الْعَالِيَةُ عَشَرَةٌ وَلَيْسَ فِي الْعَالَمِ شَيْءٌ خَارِجًا عَنْ هٰذِهِ الْاَجْنَاسِ وَ يُقَالُ لِهٰذِهِ الْاَجْنَاسِ الْعَالِيَةِ الْمَقُوْلَاتُ الْعَشْرُ اَيْضًا اِحْدٰهَا الْجَوْهَرُ وَ الْبَاقِيُ الْمَقُوْلَاتُ التِّسْعُ لِلْعَرَضِ وَالْجَوْهَرُ هُوَ الْمَوْجُوْدُ فِيْ مَوْضُوْعٍ اَيْ مَحَلٍّ بَلْ قَائِمٌ بِنَفْسِهٖ كَالْاَجْسَامِ وَالْعَرَضُ هُوَ الْمَوْجُوْدُ فِيْ مَوْضُوْعٍ اَيْ مَحَلٍّ وَ الْمَقُوْلَاتُ الْعَرَضِيَّةُ هِيَ الْكَمُّ وَالْكَيْفُ وَالْاِضَافَةُ وَالْاَيْنُ وَالْمِلْكُ وَالْفِعْلُ وَالْاِنْفِعَالُ وَالْمَتٰى وَالْوَضْعُ وَتَجْمَعُهَا هٰذَا الْبَيْتُ الْفَارِسِي ؎
>
> مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز … باخواستہ نشستہ از کر د خویش فیروز

ترجمہ: فصل! اجناس عالیہ دس ہیں اور دنیا میں کوئی چیز ان اجناس سے خارج نہیں ہے اور ان اجناس عالیہ کو مقولات عشر بھی کہا جاتا ہے، ان میں سے ایک جوہر ہے اور باقی نو مقولات عرض کے ہیں، جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع یعنی محل میں نہیں ہے بلکہ بذات خود قائم ہے جیسے اجسام اور عرض وہ ہے جو کسی موضوع یا محل میں موجود

ہو اور مقولات عرضیہ یہ ہیں کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، انفعال، متیٰ، وضع اور ان سب کو فارسی شعر جمع کر رہا ہے ؎

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز　　　باخواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

= یعنی آج میں نے ایک لمبے نیک مرد کو شہر میں دیکھا، جو اپنے محبوبہ کے ساتھ بیٹھا ہوا اپنی کارکردگی سے بہت کامیابی کا مظاہرہ کر رہا تھا۔

تحقیق وتشریح: اجناس عالیہ جن کی تعریف اوپر ذکر کی گئی وہ حقیقت میں فلسفہ کا مضمون ہے لیکن چونکہ ان کے ذریعہ ان مثالوں کے بیان کرنے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے قاعدہ ہے کہ وضاحت کے لئے جن مثالوں کی ضرورت ہے اسی وجہ سے قدماءِ مناطقہ نے اس کے انواع، اقسام اور اس کے خواص کو علی سبیل الوضع والتسلیم کہ منطق کے شروع میں ذکر کرنے کا التزام کیا ہے، الغرض ان کے ذکر کرنے میں چونکہ فائدہ ہے اس لئے مصنفؒ نے قدماءِ مناطقہ کی پیروی کرتے ہوئے اجناس عالیہ کو یہاں بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ اجناس عالیہ دس ہیں، اور دنیا کے اندر کوئی بھی چیز ایسی نہیں جو ان اجناس سے خارج ہو بلکہ ساری چیزیں ان ہی اجناس میں منحصر ہیں، لیکن بچو یہ بات یاد رکھو کہ اجناس عالیہ سے واجب تعالیٰ خارج ہیں، کیونکہ عالم ماسوی اللہ کو کہا جاتا ہے یعنی اللہ کے علاوہ کو عالم کہا جاتا ہے، اور جب یہ اجناس عالم میں منحصر ہیں تو یقیناً واجب تعالیٰ ان سے خارج ہوں گے، یہ بھی یاد رکھو کہ اجناس عالیہ کا دوسرا نام مقولات عشر ہیں، ان دس مقولات میں سے ایک جوہر ہے اور باقی نو عرض ہیں، اور وہ یہ ہیں کم، کیف، اضافت، فعل، انفعال، متیٰ، وضع، این، ملک۔ اب ان میں سے ہر ایک کی تعریف سنئے،

جوھر: فلاسفہ کے نزدیک وہ جنس عالی ہے جو بذاتِ خود قائم ہو اپنے قیام میں غیر کا محتاج نہ ہو جیسے اجسام یعنی انسان، شجر، حجر وغیرہ۔ دیکھئے یہ اشیاء اپنے وجود خارجی میں پائے جانے کیلئے کسی محل اور مقام کے محتاج نہیں ہیں بلکہ بذاتِ خود قائم ہیں۔

عرض: وہ جنس عالی ہے جو بذاتِ خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے قیام میں کسی محل کا محتاج ہو جیسے بال کی سیاہی اور دیوار کی سفیدی وغیرہ، اس لئے کہ بال کی سیاہی اور دیوار کی سفیدی دونوں بغیر بال اور دیوار کے نہیں پائی جا سکتیں، آپ ان کی سیاہی اور سفیدی کو الگ سے دکھا نہیں سکتے، لہٰذا معلوم ہوا کہ سیاہی اور سفیدی عرض ہیں، اب اعراض کے جتنے اقسام ہیں ان کی تعریفیں سنئے،

(۱) کم: وہ عرض ہے جو بالذات کمی وزیادتی کو قبول کرے، کم کی دو قسمیں ہیں (۱) متصل (۲) منفصل،

متصل: وہ کم ہے جس کے اجزاء میں حدود مشترک ہوں یعنی اس کا ہر جزء ایک جانب کی انتہاء اور دوسری جانب کی ابتداء ہو۔

منفصل: وہ کم ہے جس کے اجزاء میں حدود مشترک نہ ہو جیسے چار کے دو حصے کئے جائیں تو دو اور دو نکلیں گے لیکن ہر ایک میں دوسرے کا کوئی اشتراک نہیں۔ (اصطلاحات فلسفہ وعلم کلام ملحقہ بمواہب قدسیہ ص ۱۵)

کیف: وہ عرض ہے جو بالذات نہ تقسیم کو قبول کرے اور نہ عدمِ تقسیم کو، تقسیم تو وہ اس لئے قبول نہیں کرتی

کہ وہ جسم نہیں ہے اس لئے کہ تقسیم کو قبول کرنے والا جسم ہی ہوا کرتا ہے اور عدمِ تقسیم کو اس لئے قبول نہیں کرتی کہ وہ نقطہ نہیں اس لئے کہ عدمِ تقسیم کو نقطہ ہی قبول کرتا ہے لیکن کیف دوسرے کے واسطے سے تقسیم کو قبول کرتی ہے جیسے خوبصورتی، بدصورتی اور انسان کے دیگر احوال یعنی بیماری، صحت، اچھائی، خرابی وغیرہ۔

اضافت: اس حالت کا نام ہے جو ایک شئی کی نسبت دوسری شئی کی طرف کرنے سے پیدا ہوتی ہے جیسے باپ ہونا، بیٹا ہونا، باپ اس وقت ہوگا جب کہ اس کی نسبت بیٹے کی طرف کریں، اور بیٹا اس وقت ہوگا جبکہ اس کی نسبت باپ کی طرف کریں، یا اس کو اس طرح کہو کہ اضافت اس نسبت کو کہتے ہیں جو ایسی دو شئی کے درمیان ہو کہ ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے باپ ہونا، بیٹا ہونا، شاگرد ہونا، استاذ ہونا۔ تو دیکھئے کہ باپ کا مفہوم بیٹے پر موقوف ہے اور استاد کا مفہوم شاگرد پر موقوف ہے۔

این: جسم کی وہ ہیئت جو کسی مکان میں ہونے کی وجہ سے اس کو حاصل ہوتی ہے جیسے زید کا مسجد میں ہونا، خالد کا گھر میں ہونا۔

ملک: اس حالت کا نام ہے جو کسی جسم کے ساتھ کسی چیز کے متصل ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے وہ ہیئت جو انسان کو کرتہ پہننے، جوتا پہننے، ٹوپی اوڑھنے سے حاصل ہوتی ہے۔

فعل: اس ہیئت کا نام ہے جو فاعل کے کسی چیز میں اثر ڈالنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، جیسے لکڑی کا کاٹنا، تو دیکھئے جب کاٹنے والا کوئی چیز کاٹتا ہے تو گویا کہ وہ اپنا اثر اس کٹی ہوئی چیز پر ڈال دیتا ہے۔

انفعال: کسی چیز کی وہ ہیئت جو کسی فاعل کے اس پر اثر کرنے کی وجہ سے اس کو حاصل ہو جیسے کسی پر احسان کیا جائے تو اس پر احسان مندی کی حالت وغیرہ اور جیسے دبی کٹی ہوئی چیز وغیرہ۔

متی: اشیاء کی وہ ہیئت جو زمانہ میں ہونے کے اعتبار سے ان کو حاصل ہو جیسے پندرہ اگست کے دن چھٹی ہونا۔

وضع: جسم کی وہ حالت جو اس کو امور خارجیہ کی طرف نسبت سے یا اس کے بعض اجزاء کو دوسرے اجزاء کی طرف نسبت سے حاصل ہوتی ہے جیسے کھڑے، ہونے میں اعضاء کے درمیان جو تناسب ہے یہ ایک وضع ہے، اسی طرح بیٹھنے میں ہاتھ پاؤں کا جو تناسب ہے وہ ایک وضع ہے کسی شاعر نے مقولات عشرہ کو ایک فارسی شعر کے اندر جمع کر دیا ہے۔ شعر ؎

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز — باخواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

تو غور کیجئے کہ اس شعر میں لفظ مردے جوہر ہے، دراز کم ہے، دیدم انفعال ہے، نیکو کیف ہے، شہر این ہے، امروز متی ہے، خواستہ اضافت ہے، کرد فعل ہے، فیروز ملک ہے، اور نشستہ وضع ہے۔ ایک دوسرے شعر میں بھی یہی تمام اعراض و جوہر موجود ہیں ؎

بدورت بسے عاشق دل شکستہ — سیہ کردہ جامہ بکنجے نشستہ

بہت سے عاشق ہیں جنہوں نے تیری محبت میں اپنا دل توڑ دیا ہے، اور کپڑے کو سیاہ کر کے ایک گوشے میں بیٹھ گئے ہیں اور تنہائی اختیار کر لی ہے۔ تو دیکھئے اس شعر میں دورت متی ہے، بسے کم ہے، عاشق اضافت ہے، دل جوہر ہے،

شکستہ انفعال ہے، سیہ کیف ہے، کردہ فعل ہے، جامہ ملک ہے، کنج این ہے، نشستہ وضع ہے۔ اس شعر کو کسی عربی شاعر نے اس طرح ادا کیا ہے

كَمْ قَدْ تَكَسَّرَ قَلْبُ صَبِّكَ آنِفًا اَوَىٰ بِزَاوِيَةٍ وَسَوّٰى ثَوْبَهٗ

بہت خوب ہوا کہ تیرے عاشق کا دل اب ٹوٹا وہ کونے میں بیٹھ گیا اور کپڑے کو سیاہ کر دیا،

اس شعر میں لفظ "کم" کم ہے، تکسّر انفعال ہے، قلب جوہر ہے، صبّ اضافت ہے، آنفاً متی ہے، اوی وضع ہے، زاویۃ کیف ہے، سوّد فعل ہے، ثوب مِلک ہے۔ (التشریحات)

فَصْلٌ: فِیْ تَرْتِیْبِ الْاَنْوَاعِ، اِعْلَمْ اَنَّ الْاَنْوَاعَ قَدْ تُرَتَّبُ مُتَنَازِلَةً فَالنَّوْعُ قَدْ یَکُوْنُ تَحْتَہٗ نَوْعٌ وَلَا یَکُوْنُ فَوْقَہٗ نَوْعٌ فَھُوَ النَّوْعُ الْعَالِیْ وَقَدْ یَکُوْنُ تَحْتَہٗ نَوْعٌ وَ فَوْقَہٗ نَوْعٌ وَ ھُوَ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ وَقَدْ لَایَکُوْنُ تَحْتَہٗ نَوْعٌ وَ یَکُوْنُ فَوْقَہٗ نَوْعٌ وَ ھُوَ النَّوْعُ السَّافِلُ وَ یُقَالُ لَہٗ نَوْعُ الْاَنْوَاعِ اَیْضًا۔

ترجمہ: یہ فصل ہے انواع کی ترتیب کے بیان میں، جان تو کہ انواع کبھی مرتب ہوتی ہیں اترتے ہوئے پس نوع کبھی اس کے نیچے نوع ہوتی ہے اور اس کے اوپر نوع نہیں ہوتی تو یہ نوع عالی ہے، اور کبھی اس کے نیچے نوع ہوتی ہے اور اسکے اوپر (بھی) نوع ہوتی ہے اور یہ نوع متوسط ہے اور کبھی اسکے نیچے نوع نہیں ہوتی اور اس کے اوپر نوع ہوتی ہے اور یہ نوع سافل ہے اور اس کو نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے انواع کی ترتیب کے اعتبار سے نوع کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) نوع سافل (۲) نوع متوسط (۳) نوع عالی۔

یہ یاد رکھو کہ کسی شئی کا نوع ہونا مافوق کے لحاظ سے ہے یعنی جو شئی کسی جنس کے ماتحت ہو وہ نوع ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ جو نوع تمام انواع سے خاص ہوگی وہ نوع الانواع کہلائے گی اور اس کا دوسرا نام نوع سافل ہوگا کیونکہ یہ تمام سے اخص ہے اور جو سب سے عام ہوگی اس کو نوع عالی کہا جائے گا اور جو من وجہ خاص اور من وجہ عام ہوگی اس کو نوع متوسط کہا جائے گا، اب ان میں سے ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں،

نوع عالی: وہ نوع ہے جس کے اوپر نوع نہ ہو بلکہ اس کے نیچے نوع ہو جیسے جسم مطلق کہ اس کے نیچے جسم نامی، حیوان، انسان ہیں، اور یہ تمام انواع ہیں لیکن اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے اس لئے کہ اس کے اوپر جوہر ہے اور وہ جنس الاجناس ہے۔

نوع متوسط: وہ نوع ہے جس کے اوپر اور نیچے دونوں جانب نوع ہو، جیسے حیوان اور جسم نامی کیونکہ ان کے نیچے انسان ہے اور وہ نوع ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق ہے وہ بھی نوع ہے۔

نوع سافل: وہ نوع ہے جس کے اوپر تو نوع ہو لیکن نیچے کوئی نوع نہ ہو جیسے انسان، دیکھیے اس کے اوپر حیوان

ہے جسم نامی، جسم مطلق ہیں اور یہ سب نوع ہیں لیکن اس کے نیچے کوئی نوع نہیں ہے بلکہ اس کے نیچے نوع کے افراد ہیں نوع سافل کا دوسرا نام نوع الانواع ہے۔

نوع کی ایک قسم نوع مفرد ہے اور وہ نوع ہے جس کے اوپر اور نیچے کوئی نوع نہ ہو جیسے عقل اس اعتبار سے کہ اس کے افراد کو متفق الحقیقت مانا جائے اور جوہر کو ان کے واسطے جنس قرار دیا جائے تو اس وقت عقل نوع مفرد ہوگی کیونکہ اس کے نیچے کوئی نوع نہیں بلکہ نوع کے افراد واشخاص ہیں اور اس کے اوپر بھی نوع نہیں اس لئے کہ اس کے اوپر جوہر ہے جو نوع نہیں بلکہ جنس ہے۔

سوال: جس طرح جنس عالی کا نام جنس الاجناس رکھا گیا اسی طرح نوع عالی کا نام نوع الانواع رکھنا چاہئے تھا آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ جنس کے برعکس نوع سافل کا نام نوع الانواع رکھا گیا؟ **جواب:**۔ اس لئے کہ نوع کے مزاج میں خصوصیت ہے اور جو نوع سب سے زیادہ خاص ہوگی اس کے اندر نوعیت کامل طور پر پائی جائے گی اور نوع الانواع ہونے کے لئے نوعیت میں کامل ہونا ضروری ہے اور نوعیت میں کامل نوع سافل ہے اسی لئے نوع سافل کا نام نوع الانواع رکھا گیا اور رہا جنس عالی کا نام جنس الاجناس رکھنا سو اس کی وجہ یہ ہے کہ جنس کے اندر کمال عام ہونا ہے اور تمام اجناس سے عام جنس عالی ہے اسی لئے اس کا نام جنس الاجناس رکھا گیا۔

الانواع: انواع، نوع کی جمع ہے، بصیغۂ جمع لاکر اس طرف اشارہ کردیا کہ انواع کی ترتیب اور اقسام نوع اضافی کے اعتبار سے ہے نہ کہ نوع حقیقی کے اعتبار سے، کیونکہ ان اقسام کی ترتیب کا تقاضا یہ ہے کہ نوع کے اوپر اور نیچے نوع مانی جائے اب اگر انواع کی ترتیب نوع حقیقی کے اعتبار سے ہو تو لازم ہوگا کہ اس نوع حقیقی کے نیچے اور اوپر نوع حقیقی ہو اور اس صورت میں نوع حقیقی جنس بن جائے گی، اور نوع حقیقی کا جنس بننا محال ہے، لہٰذا یہ مذکورہ ترتیب نوع اضافی کے اعتبار سے ہے۔ (منیۃ الاخوان، تحفۂ شاہجہانی، توضیحات)

قد ترتّبُ: لفظ قد مضارع پر تقلیل کے لئے آتا ہے تو مصنفؒ نے لفظ قد لاکر اس طرف اشارہ کردیا کہ بعض نوع ترتیب میں واقع نہیں ہوتی یعنی نوع مفرد، کیونکہ ترتیب میں واقع ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے نیچے اور اوپر نوع ہو یا نیچے یا اوپر نوع ہو اور نوع مفرد ہے جیسے عقل، جبکہ اس کے واسطے جوہر کو جنس مانا جائے تو چونکہ نہ اس کے اوپر نوع ہوتی ہے اور نہ اس کے نیچے کیونکہ اس کے اوپر جوہر ہے اور وہ جنس الاجناس ہے اور اس کے نیچے اشخاص اور افراد ہیں لہٰذا نوع مفرد ترتیب میں واقع نہ ہوگی۔ (غایۃ التقریب، مفتاح التہذیب)

فَصْلٌ: اَلثَّالِثُ الْفَصْلُ وَهُوَ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلَى الشَّيْءِ فِيْ جَوَابِ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ كَمَا اِذَا سُئِلَ الْاِنْسَانُ بِاَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ فَيُجَابُ بِاَنَّهٗ نَاطِقٌ هُوَ قِسْمَانِ قَرِيْبٌ وَبَعِيْدٌ فَالْقَرِيْبُ هُوَ الْمُمَيِّزُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ وَ الْبَعِيْدِ هُوَ الْمُمَيِّزُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْبَعِيْدِ فَالْاَوَّلُ

كَالنَّاطِقِ لِلْاِنْسَانِ وَالثَّانِيْ كَالْحَسَّاسِ لَهٗ.

ترجمہ: تیسری کلی فصل ہے، اور وہ ایسی کلی ہے جو شئی پر ایُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ کے جواب میں بولی جائے جیسا کہ جب انسان کے بارے میں ایُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب دیا جائے گا کہ وہ ناطق ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں، (۱) قریب (۲) بعید، پس قریب وہ فصل ہے جو جنس قریب میں شریک ہونے والوں سے ممتاز کرے، اور بعید وہ فصل ہے جو جنس بعید میں شریک ہونے والوں سے ممتاز کرے، پس اوّل جیسے ناطق انسان کے لئے اور ثانی جیسے حساس انسان کیلئے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنف نے تیسری کلی یعنی فصل کا تذکرہ کیا ہے، فصل کے لغوی معنی ہیں جدا کرنا، الگ کرنا۔ اصطلاح منطق میں فصل وہ کلی ہے جو کسی شئی پر ایُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ کے جواب میں بولی جائے۔ مطلب یہ ہے کہ ایُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ کے ذریعہ جب کسی شئی کے بارے میں سوال کیا جائے تو جواب میں جو لفظ آئے گا وہی فصل کہلائے گا، مثلاً جب آپ کسی شخص سے ایُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ کے ذریعہ کسی انسان کے بارے میں دریافت کریں اور یوں کہیں الانسانُ ایُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ کہ انسان اپنی ذات وماہیت کے اعتبار سے کیا ہے؟ تو وہ شخص جواب دیگا کہ وہ ناطق ہے، لہٰذا یہی ناطق انسان کے واسطے فصل کہلائے گا۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ ایُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ منطقیوں کی اصطلاح ہے جس کے ذریعہ ایسی چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ایک جنس کے افراد میں سے کسی ایک فرد کو دوسرے افراد سے جدا کردے، مثال کے طور پر جب کہا جائے الانسانُ ایُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آخر وہ کون سی چیز ہے جو انسان کو جنس حیوان کے دوسرے افراد بیل، بکری، گھوڑا وغیرہ سے جدا کرتی ہے تو جواب دیا جائے گا کہ وہ ناطق ہے، فصل کی دو قسمیں ہیں (۱) فصل قریب (۲) فصل بعید۔

فصل قریب: وہ فصل ہے جو مسؤل عنہ کو جنس قریب میں شریک ہونے والے افراد سے جدا کرے جیسے ناطق انسان کی فصل قریب ہے کیونکہ وہ انسان کو اس کی جنس قریب یعنی حیوان میں شریک ہونے والے تمام جزئیات فرس، بقر، غنم وغیرہ سے جدا کرتا ہے اسلئے کہ فرس، بقر، غنم وغیرہ ناطق نہیں ہوتے۔ (شرح ایساغوجی، آسان منطق)

فصل بعید: وہ فصل ہے جو مسؤل عنہ کو جنس بعید میں شریک ہونے والے افراد سے جدا کرے جیسے حساس انسان کی فصل بعید ہے کیونکہ یہ انسان کو جنس بعید یعنی جسم نامی ہونے میں جو چیزیں انسان کے ساتھ شریک ہیں مثلاً شجر اس سے انسان کو جدا کرتا ہے کیونکہ شجر حساس نہیں ہوتا، مگر جو چیزیں جاندار ہونے میں انسان کے ساتھ شریک ہیں ان سے جدا نہیں کرتا۔ (شرح ایساغوجی، آسان منطق)

تحقیق: ایُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ میں لفظ شئی کنایہ ہے جنس سے، کیونکہ ایّ کے ذریعہ فصل دریافت کی جاتی ہے، اور فصل اسی کی ہوتی ہے جس کے لئے جنس ہو، پس ایّ کے بعد جنس کو بھی ذکر کرسکتے ہیں مثلاً ایُّ حیوانٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ اب اگر مسؤل عنہ گھوڑا ہے تو جواب دیا جائے گا هُوَ حیوانٌ صاهِلٌ، گدھے کی صورت میں حیوان

ناھق ہے، بکری کی صورت میں حیوان ذو رُغاو (ممیانے والا جانور) سے جواب دیا جائے گا۔ فِی ذَاتِہٖ، ترکیب میں ظرف مستقر ہو کر ھُو مبتدأ سے حال واقع ہے تقدیر عبارت ہے اَیُّ شیٍٔ ھُوَ کائنًا فِی ذاتِہٖ؟ یا معتبراً وملحوظاً فی ذَاتِہٖ وحقیقتہٖ ای مع قطع النّظر عن عوارضہ۔ (شرح ایساغوجی، شوستری علی ہامش شرح التہذیب)

فوائدِ قیود: فصل کی تعریف میں لفظ کلی بمنزلہ جنس ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے اور "مقولٌ علی الشئی فی جواب ایّ شئی" فصل اوّل ہے اس سے جنس اور نوع اور عرضِ عام خارج ہو گئے کیونکہ جنس اور نوع ماھو کے جواب میں بولے جاتے ہیں، اور عرضِ عام نہ ایّ شئی کے جواب میں بولا جاتا ہے اور نہ ہی ماھو کے جواب میں بولا جاتا ہے، اور مصنفؒ کا قول فی ذاتِہٖ فصل ثانی ہے، اس سے خاصہ خارج ہو گیا کیونکہ یہ اَیُّ شَیٍٔ ھُوَ فِیْ عَرَضِہٖ؟ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔ (حاشیہ مرقات وغیرہ)

> وَ لِلْفَصْلِ نِسْبَۃٌ اِلَی النَّوْعِ فَیُسَمّٰی مُقَوِّمًا لِدُخُوْلِہٖ فِیْ قِوَامِ النَّوْعِ وَ حَقِیْقَتِہٖ وَ نِسْبَۃٌ اِلَی الْجِنْسِ فَیُسَمّٰی مُقَسِّمًا لِاَنَّہٗ یُقَسِّمُ الْجِنْسَ وَ یُحَصِّلُ قِسْمًا لَہٗ کَالنَّاطِقِ فَھُوَ مُقَوِّمٌ لِلْاِنْسَانِ لِاَنَّ الْاِنْسَانَ ھُوَ الْحَیَوَانُ النَّاطِقُ وَ مُقَسِّمٌ لِلْحَیَوَانِ لِاَنَّ بِالنَّاطِقِ حَصَلَ لِلْحَیَوانِ قِسْمَانِ اَحَدُھُمَا الْحَیَوَانُ النَّاطِقُ وَ الْآخَرُ الْحَیَوَانُ الْغَیْرُ النَّاطِقِ۔

ترجمہ: اور فصل کی ایک نسبت نوع کی طرف ہے پس اس کا نام مقوم رکھا جاتا ہے اس کے داخل ہونے کی وجہ سے نوع کے قوام اور حقیقت میں، اور ایک نسبت جنس کی طرف ہے پس اس کا نام مقسم رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ جنس کو تقسیم کر دیتی ہے اور اسکے واسطے ایک قسم حاصل کرتی ہے، جیسے ناطق کہ یہ انسان کے لئے مقوم ہے کیونکہ وہ حیوان ناطق ہے اور حیوان کے لئے مقسم ہے کیونکہ ناطق سے حیوان کے لئے دو قسمیں حاصل ہو گئیں ان دونوں میں سے ایک حیوان ناطق ہے اور دوسرا حیوان غیر ناطق ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے نسبت کے اعتبار سے فصل کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مقوم (۲) مقسم، فصل کی نسبت جس وقت نوع کی طرف ہوتی ہے تو اسکو مقوم کہا جاتا ہے اور جب جنس کی طرف ہوتی ہے تو اسکو مقسم کہا جاتا ہے، مقوم کے لغوی معنی ہیں سیدھا کرنے والا، سہارا بننے والا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں وجود پذیر کرنے والا، شئی کی ماہیت اور حقیقت میں داخل ہونے والا۔ اور فصل کا شئی کی ماہیت میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فصل اس وقت ماہیت کا جزء بنتی ہے، تو فصل کی نسبت جب نوع کی طرف کی جائے گی تو وہ فصل نوع کے قوام اور حقیقت میں داخل ہو گی جیسے ناطق انسان کے لئے مقوم ہے کیونکہ ناطق فصل ہے اور انسان کی ماہیت میں داخل ہے اور اس ماہیت کا جزء ہے کیونکہ انسان کی ماہیت حیوان ناطق ہے تو چونکہ ناطق انسان کی ماہیت میں داخل ہے اور اس کا جزء ہے اور مقوم کے معنی ہیں شئی کی ماہیت میں داخل ہونا تو فصل چونکہ نوع کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے اور اس کا جزء بنتی ہے

اس لئے اس کو مقوم کہا جاتا ہے نیز مقوم کے ایک معنیٰ اصطلاحی ہے وجود پذیر کرنے والا تو اس اعتبار سے اس کو مقوم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ناطق انسان کی ماہیت میں داخل ہے، اور شئی کی ماہیت کے ذریعہ موجود ہوتی ہے، پس ناطق کو انسان کے وجود میں دخل ہے اور جس کو وجود میں دخل ہو اسکو مقوم کہتے ہیں (مفتاح التہذیب) اور فصل کی نسبت جب جنس کی طرف ہوتی ہے تو اسکو مقسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ مقسم کے معنیٰ ہیں اقسام بنانے والا، تقسیم کرنے والا۔ تو چونکہ فصل جنس کو تقسیم کردیتی ہے اس لئے اس کو مقسم کہا جاتا ہے، مثال کے طور پر ناطق فصل ہے جب اس کی نسبت حیوان جنس کی طرف کی جائے گی تو فصل جنس کو تقسیم کردے گی، چنانچہ جب آپ ناطق کی نسبت حیوان کی طرف کریں گے تو ناطق کے ذریعہ حیوان کی دو قسمیں حاصل ہو جائیں گی (۱) حیوان ناطق (۲) حیوان غیر ناطق۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نسبت کے اعتبار سے فصل کی دو قسمیں ہیں (۱) مقوم (۲) مقسم، مقوم کا دوسرا نام نسبت تقویم ہے اور مقسم کا دوسرا نام نسبت تقسیم ہے۔

فَصْلٌ! كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِىْ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ كَالْقَابِلِ لِلْاَبْعَادِ فَاِنَّهٗ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ وَهُوَ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ النَّامِىْ وَالْحَيَوَانِ وَالْاِنْسَانِ وَكَالنَّامِىْ فَاِنَّهٗ كَمَا اَنَّهٗ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ النَّامِىْ مُقَوِّمٌ لِلْحَيَوَانِ وَ مُقَوِّمٌ لِلْاِنْسَانِ اَيْضًا وَكَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْاِرَادَةِ فَاِنَّهُمَا كَمَا اَنَّهُمَا مُقَوِّمَانِ لِلْحَيَوَانِ كَذٰلِكَ مُقَوِّمَانِ لِلْاِنْسَانِ وَلَيْسَ كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَوِّمًا لِلْعَالِىْ فَاِنَّ النَّاطِقَ مُقَوِّمٌ لِلْاِنْسَانِ وَلَيْسَ مُقَوِّمًا لِلْحَيَوَانِ

ترجمہ: فصل! ہر وہ فصل جو مقوم ہو عالی کے لئے وہ مقوم ہوتی ہے سافل کیلئے جیسے قابل للابعاد، کیونکہ یہ جسم کا مقوم ہے اور یہی جسم نامی، حیوان اور انسان کے لئے مقوم ہے، اور جیسے نامی کہ یہ جس طرح جسم نامی کے لئے مقوم ہے اسی طرح حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوم ہے، اور جیسے حساس اور متحرک بالارادہ کہ یہ دونوں جس طرح حیوان کے لئے مقوم ہیں اسی طرح انسان کے لئے مقوم ہیں، اور ہر وہ فصل جو مقوم ہو سافل کے لئے وہ عالی کے لئے مقوم نہیں ہوتی، پس تحقیق کہ ناطق انسان کے لئے مقوم ہے اور حیوان کے لئے مقوم نہیں ہے۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلی فصل میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ فصل کی نسبت جب نوع کی طرف ہو تو فصل نوع کے لئے مقوم ہوتی ہے، اور جب جنس کی طرف ہو تو فصل جنس کے لئے مقسم ہوتی ہے اب اس سلسلے میں ایک ضابطہ اور قاعدہ کلیہ بیان کر رہے ہیں چنانچہ مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ مقوم کے سلسلے میں ضابطہ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ فصل (خواہ قریب ہو یا بعید) جو نوع عالی کے لئے مقوم ہو گی وہ نوع سافل کیلئے بھی مقوم ہو گی، کیونکہ مقوم ماہیت کا جزء ہوتا ہے اور شئی کی ماہیت اور قوام میں داخل ہوتا ہے، پس جب فصل نوع عالی کی ماہیت کا جزء بنے گی تو نوع سافل کی ماہیت کا بھی جزء ہو گی اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ شئی کے جزء کا جزء اس شئی کا جزء ہوا کرتا ہے، اور نوع عالی چونکہ نوع سافل کا جزء ہے لہٰذا جو فصل نوع عالی کا جزء ہو گی وہ نوع سافل کا بھی جزء ہو گی چنانچہ آپ اس کو ایک مثال سے سمجھئے، مثلاً قابل للابعاد الثلثہ یعنی جو طول، عرض وعمق میں تقسیم قبول کرے، یہ فصل ہے اور یہ مقوم ہے نوع عالی یعنی جسم مطلق کے

لے کیونکہ جسم مطلق کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے هُوَ جَوْهَرٌ قَابِلٌ لِلْاَبْعَادِ الثَّلٰثَةِ، تو اس تعریف سے معلوم ہوا کہ قابل ابعاد ثلثہ جسم مطلق کا جزء ہے لہٰذا یہی قابل ابعاد ثلثہ نوع سافل یعنی جسم نامی، حیوان اور انسان کا بھی جزء ہوگا اور اس کے لئے مقوم ہوگا، کیونکہ جس طرح قابل ابعاد ثلثہ جسم مطلق میں پایا جاتا ہے اسی طرح جسم نامی، حیوان اور انسان میں بھی پایا جاتا ہے لہٰذا جب قابل ابعاد ثلثہ نوع عالی کا مقوم ہے تو نوع سافل کا بھی ضرور مقوم ہوگا۔ اسی طرح نامی مقوم ہے جسم نامی کے لئے اور جسم نامی اگرچہ نوع متوسط ہے لیکن دیگر انواع حیوان اور انسان کے اوپر ہونے کی وجہ سے نوع عالی ہے تو نامی جس طرح نوع عالی یعنی جسم کے لئے مقوم ہے اسی طرح نوع سافل یعنی حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوم ہوگا کیونکہ نامی جس طرح جسم نامی کا جزء ہے اسی طرح حیوان اور انسان کا بھی جزء ہے اور مقوم چونکہ ماہیت کا جزء ہوتا ہے لہٰذا جب نامی جسم نامی کا جزء بن کر اس کے لئے مقوم ہے تو حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوم ہوگا۔ اسی طرح حساس اور متحرک بالارادہ یہ دونوں حیوان کے لئے مقوم ہیں اور حیوان نوع عالی ہے کیونکہ وہ انسان کے اوپر ہے لہٰذا حساس اور متحرک بالارادہ انسان کے لئے بھی مقوم ہوں گے کیونکہ انسان بھی حساس اور متحرک بالارادہ ہوتا ہے۔

ولیس کلُّ مقوّمٍ الخ: اس عبارت میں یہ بتایا کہ ہر وہ فصل جو نوع سافل کے لئے مقوم ہو وہ عالی کے لئے مقوم نہیں ہوتی جیسے ناطق نوع سافل یعنی انسان کے لئے مقوم ہے لیکن یہ نوع عالی یعنی حیوان کے لئے مقوم نہیں ہے بلکہ حیوان کے لئے مقسم ہے۔ دلیل یہ ہے کہ یہ مسلمہ اصول ہے کہ جو فصل عالی کے لئے مقوم ہوتی ہے وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہوتی ہے اب اگر اس کا الٹا ہو جائے تو نوع سافل اور عالی کے درمیان کوئی فرق نہیں رہے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان فرق نہ ہونا باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ نوع سافل کے مقوم کا نوع عالی کے لئے مقوم ہونا باطل ہے۔

ضروری بات: اس فصل میں جو عالی اور سافل لفظ استعمال کئے گئے ہیں ان سے مطلقاً نوع سافل اور عالی مراد نہیں یعنی نوع عالی سے وہ نوع مراد نہیں جس کے نیچے تو نوع ہو اوپر نوع نہ ہو اور نوع سافل سے وہ نوع مراد نہیں جس کے اوپر تو نوع ہو لیکن نیچے نوع نہ ہو بلکہ نوع عالی سے مراد وہ نوع ہے جس کے نیچے کوئی نوع ہو خواہ اس کے اوپر نوع ہو یا نہ ہو اور نوع سافل سے وہ نوع مراد ہے جس کے اوپر کوئی نوع ہو خواہ اس کے نیچے کوئی نوع ہو یا نہ ہو، لہٰذا اس ضابطہ کے مطابق حیوان بھی نوع عالی ہوگا کیونکہ انسان کے اوپر ہے اسی طرح جسم نامی بھی نوع ہوگا کیونکہ وہ حیوان کے اوپر ہے نیز حیوان اور جسم نامی نوع سافل بھی ہوں گے کیونکہ یہ دونوں جسم مطلق کے نیچے ہیں۔

مقوم عالی اور مقوم سافل کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے مقوم عالی خاص مطلق ہے اور مقوم سافل عام مطلق ہے۔

فَصْلٌ: كُلُّ فَصْلٍ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِيْ فَالنَّاطِقُ كَمَا يُقَسِّمُ الْحَيَوَانَ اِلَى النَّاطِقِ وَ غَيْرِ النَّاطِقِ كَذٰلِكَ يُقَسِّمُ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ اِلَيْهِمَا وَ لَيْسَ كُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْعَالِيْ مُقَسِّمًا لِلسَّافِلِ فَاِنَّ الْحَسَّاسَ مَثَلًا يُقَسِّمُ الْجِسْمَ النَّامِيَ اِلَى

الْجِسْمِ النَّامِيِّ الْحَسَّاسِ وَ اِلَى الْجِسْمِ النَّامِيِّ الْغَيْرِ الْحَسَّاسِ وَلَيْسَ يُقَسِّمُ الْحَيْوَانَ اَلَيْهِمَا وَ لَيْسَ يُقَسِّمُ الْحَيْوَانَ اِلَيْهِمَا فَاِنَّ كُلَّ حَيْوَانٍ حَسَّاسٌ وَلاَ يُوْجَدُ حَيْوَانٌ غَيْرُ حَسَّاسٍ.

ترجمہ: ہر وہ فصل جو سافل کے لئے مقسم ہے وہ عالی کے لئے مقسم ہے، پس ناطق جیسا کہ حیوان کی تقسیم کرتا ہے ناطق اور غیر ناطق کی جانب اسی طرح جسم مطلق کی ان دونوں کی جانب تقسیم کرتا ہے اور ہر وہ فصل جو عالی کے لئے مقسم ہو وہ سافل کے لئے مقسم نہیں ہے، کیونکہ حساس مثال کے طور پر جسم نامی کی تقسیم کرتا ہے جسم نامی حساس اور جسم نامی غیر حساس کی طرف، اور حیوان کی تقسیم ان دونوں کی طرف نہیں کرتا اس لئے کہ ہر حیوان حساس ہے اور کوئی بھی حیوان غیر حساس نہیں پایا جاتا۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مقسم کے سلسلے میں ایک ضابطہ اور قاعدہ کلیہ بیان کر رہے ہیں کہ ہر وہ فصل جو جنس سافل کے لئے مقسم ہے وہ جنس عالی کے لئے بھی مقسم ہے مثال کے طور پر حیوان جو جنس سافل ہے اس کے لئے ناطق مقسم ہے اس لئے کہ جب ناطق کی نسبت حیوان کی طرف کی جاتی ہے تو ناطق حیوان کو حیوان ناطق اور غیر ناطق میں تقسیم کر دیتا ہے، لہٰذا یہ ناطق جس طرح جنس سافل یعنی حیوان کے لئے مقسم ہوا اسی طرح جسم نامی، جسم مطلق اور جوہر کے لئے بھی مقسم ہوگا، کیونکہ جب ناطق کی نسبت جسم نامی کی طرف کی جائے تو اس کو جسم نامی ناطق اور جسم نامی غیر ناطق میں تقسیم کر دیتا ہے اسی طرح جسم مطلق اور جوہر کو جسم مطلق ناطق اور جسم مطلق غیر ناطق، جوہر ناطق اور جوہر غیر ناطق میں تقسیم کر دیتا ہے۔ الحاصل جو فصل جنس سافل کی تقسیم کرے گی وہ جنس عالی کی بھی تقسیم کرے گی، دلیل یہ ہے کہ شئی کا مقسم شئی کی قسم ہوتا ہے لہٰذا جو فصل جنس سافل کا مقسم ہے وہ اس کی قسم، اور چونکہ جنس سافل جنس عالی کی قسم ہے پس معلوم ہوا کہ مقسم جنس سافل کی قسم ہے اور سافل عالی کی قسم ہے، اور قاعدہ ہے کہ شئی کے قسم قسم کی قسم شئی کی قسم ہوا کرتی ہے تو چونکہ شئی کا مقسم اس کی قسم ہوتی ہے تو اس ضابطہ کے مطابق سافل کی قسم عالی کی قسم ہوگی لہٰذا جو فصل سافل کا مقسم ہوگی وہ عالی کا بھی مقسم ہوگی لیکن اس کا برعکس نہیں ہو سکتا یعنی جو فصل عالی کے لئے مقسم ہو وہ سافل کے لئے مقسم نہیں ہوا کرتی، مثال کے طور پر حساس جنس عالی یعنی جسم نامی جسم مطلق کو جسم نامی حساس اور جسم نامی غیر حساس، اس طرح جسم مطلق حساس اور جسم مطلق غیر حساس میں تقسیم کر دیتا ہے لیکن حساس جنس سافل یعنی حیوان کے لئے مقسم نہیں بلکہ اس کے لئے مقوم ہے اس لئے کہ اگر حیوان کے لئے بھی مقسم ہو جائے تو اس صورت میں حیوان کی دو قسمیں ہو جائیں گی (۱) حیوان حساس (۲) حیوان غیر حساس، حالانکہ یہ بالکل غلط اور باطل ہے اس لئے تمام کے تمام حیوان حساس ہیں کوئی بھی غیر حساس نہیں۔

فوائد: (۱) جس طرح اس سے پہلی فصل کی تشریح کرتے ہوئے یہ بتایا گیا تھا کہ یہاں نوع عالی سے مراد وہ نوع نہیں جس کے اوپر نوع نہ ہو لیکن اسکے نیچے نوع ہو اسی طرح نوع سافل سے مراد وہ نوع نہیں جسکے نیچے کوئی نوع نہ

ہو بلکہ نوع عالی اور سافل سے من وجہ عالی اور من وجہ سافل مراد ہے، اسی طرح یہاں بھی جنس عالی اور سافل سے من وجہ عالی اور من وجہ سافل مراد ہے لہٰذا اس معنی کر کے جنس متوسط بھی جنس سافل اور جنس عالی ہو سکتی ہے، (۲) مقسم سافل اور مقسم عالی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے مقسم سافل خاص مطلق اور مقسم عالی عام مطلق ہے۔

فَصْلٌ: اَلْكُلِّيُّ الرَّابِعُ الْخَاصَّةُ وَهُوَ كُلِّيٌّ خَارِجٌ عَنْ حَقِيْقَةِ الْاَفْرَادِ مَحْمُوْلٌ عَلٰى اَفْرَادٍ وَاقِعَةٍ تَحْتَ حَقِيْقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ كَالضَّاحِكِ لِلْاِنْسَانِ وَ الْكَاتِبِ لَهٗ

ترجمہ: چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو (اور) ایسے افراد پر محمول ہو جو ایک حقیقت کے تحت واقع ہیں جیسے ضاحک انسان کے لئے اور کاتب انسان کیلئے۔

تحقیق وتشریح: الکلیات خمسؔ کی تشریح کرتے ہوئے آپ کو بتایا گیا تھا کہ اوّلاً کلی کی دو قسمیں ہیں (۱) ذاتی (۲) عرضی، پھر ذاتی کی تین قسمیں ہیں (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل، اور عرضی کی دو قسمیں ہیں (۱) خاصہ (۲) عرض عام، جب مصنفؒ کلی ذاتی کی تینوں قسموں کو بیان کر چکے تو اب یہاں سے کلی عرضی کو بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ چوتھی کلی خاصہ ہے۔

خاصہ کے لغوی معنی ہیں مخصوص۔

خاصہ کی اصطلاحی تعریف: خاصہ وہ کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور صرف ایک حقیقت کے افراد پر بولی جائے جیسے ضاحک اور کاتب انسان کا خاصہ ہیں، کیونکہ یہ انسان کی حقیقت سے خارج ہیں اس لئے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے نہ کہ ضاحک اور کاتب، اور انسان کے علاوہ کسی اور پر بولے نہیں جاتے بلکہ صرف انسان کے افراد ہی پر بولے جاتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ ضاحک اور کاتب انسان کا خاصہ ہیں۔

فوائد: خاصہ کہ دو قسمیں ہیں شاملہ اور غیر شاملہ۔

خاصہ شاملہ: وہ خاصہ ہے جو کسی حقیقت کے تمام افراد میں پایا جاتا ہو جیسے کتابت بالقوہ انسان کا خاصہ شاملہ ہے اس لئے کہ انسان کے تمام افراد میں لکھنے کی صلاحیت ہے۔

خاصہ غیر شاملہ: وہ خاصہ ہے جو کسی حقیقت کے تمام افراد میں نہ پایا جائے بلکہ بعض میں پایا جائے جیسے کتابت بالفعل انسان کا خاصہ غیر شاملہ ہے کیونکہ بالفعل لکھنا یہ تمام افراد میں نہیں پایا جاتا بلکہ بالفعل وہی افراد لکھتے ہیں جو لکھنا جانتے ہیں۔

خاصہ کی اور دو قسمیں: خاصہ کی تعریف میں جو کہا گیا ہے کہ وہ ایک حقیقت کے افراد پر بولا جائے تو اس سلسلے میں یاد رکھنا چاہئے کہ ایک حقیقت عام ہے خواہ حقیقت نوعیہ ہو یا حقیقت جنسیہ جیسے ضحک انسان کا خاصہ ہے اور مشی (چلنا) حیوان کا خاصہ ہے انسان حقیقت نوعیہ ہے اور حیوان حقیقت جنسیہ ہے، پس اس اعتبار سے خاصہ کی اور دو قسمیں ہوں گی (۱) خاصۃ النوع (۲) خاصۃ الجنس، ضحک (ہنسنا) خاصۃ النوع ہے اور مشی (چلنا) خاصۃ الجنس ہے۔

خاصہ کے ایک اور معنی: مصنفؒ نے خاصہ کی جو تعریف بیان کی ہے اسکے علاوہ ایک دوسرے معنی پر بھی خاصہ کا اطلاق ہوتا ہے اس کو خاصہ اضافیہ کہتے ہیں جیسے ماشی (چلنے والا) ہونا انسان کا خاصہ ہے، درخت اور نباتات کی طرف نسبت کرتے ہوئے، خاصہ کے اس معنی کا حاصل یہ ہے کہ وہ کسی چیز کے ساتھ خاص ہو اور دوسری چیز میں نہ پایا جاتا ہو، اگرچہ دوسری چیز پہلی چیز کے ساتھ مشترک فی الحقیقت بھی نہ ہو۔ (حاشیہ مرقات، مصفات)

فوائدِ قیود: خاصہ کی تعریف میں لفظ کلی جنس ہے جو پانچوں کلیات کو شامل ہے اور لفظ "خارج عن حقیقۃ الافراد" فصل اوّل ہے اس قید سے جنس، نوع، فصل خارج ہوگئے کیونکہ یہ تینوں افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتے بلکہ افراد کی حقیقت میں داخل ہوتے ہیں۔

محمولٌ علی افراد واقعة الخ: یہ فصل ثانی ہے جس سے عرض عام خارج ہوگیا کیونکہ عرض عام ایک حقیقت کے افراد پر نہیں بولا جاتا بلکہ ایسے افراد پر بولا جاتا ہے جس کی حقیقت مختلف ہوتی ہے۔

فَصْلٌ: اَلْخَامِسُ مِنَ الْکُلِّیَاتِ الْعَرَضُ الْعَامُّ وَ هُوَ الْکُلِّیُّ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰی اَفْرَادِ حَقِیْقَةٍ وَاحِدَةٍ وَعَلٰی غَیْرِهَا کَالْمَاشِیْ الْمَحْمُوْلِ عَلٰی اَفْرَادِ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ

ترجمہ: فصل! کلیات سے پانچویں کلی عرضِ عام ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو (افراد کی حقیقت سے) خارج ہو، اور ایک حقیقت کے افراد پر اور اس کے علاوہ پر بولی جائے جیسے ماشی جو انسان اور گھوڑے کے افراد پر بولا جاتا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں کلی کی پانچویں قسم عرضِ عام ہے، عرضِ عام وہ کلی عرضی ہے جو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ چند مختلف حقیقتیں رکھنے والے افراد پر بولا جائے جیسے ماشی (پاؤں سے چلنے والا) دیکھئے ماشی صرف انسان ہی کے افراد پر نہیں بولا جاتا بلکہ بقر، غنم، فرس وغیرہ کے افراد پر بھی بولا جاتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کی حقیقتیں الگ الگ ہیں۔ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور بقر کی حقیقت حیوان ذوخوار ہے، اور غنم کی حقیقت حیوان ذورغاء ہے، اور فرس کی حقیقت حیوان صاہل ہے، لہٰذا ماشی عرضِ عام ہے۔

فوائدِ قیود: عرضِ عام کی تعریف لفظ کلی جنس ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے، الخارج فصل اوّل ہے اس قید سے جنس، نوع اور فصل خارج ہوگئے، واحدة وعلی غیرها سے خاصہ خارج ہوگیا۔

فَائِدَةٌ: وَ اِذْ قَدْ عَلِمْتَ مِمَّا ذَکَرْنَا اَنَّ الْکُلِیَاتِ خَمْسٌ اَلْاَوَّلُ الْجِنْسُ وَالثَّانِیْ النَّوْعُ وَالثَّالِثُ الْفَصْلُ وَالرَّابِعُ الْخَاصَّةُ وَالْخَامِسُ الْعَرَضُ الْعَامُّ فَاعْلَمْ اَنَّ الثَّلٰثَةَ الْاُوَلَ یُقَالُ لَهَا الذَّاتِیَاتُ وَ یُقَالُ لِلْاُخْرَیَیْنِ الْعَرَضِیَّاتُ وَ قَدْ یَخْتَصُّ اِسْمُ الذَّاتِیِّ بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ فَقَطْ وَلَا یُطْلَقُ عَلَی النَّوْعِ بِهٰذَا الْاِطْلَاقِ لَفْظُ الذَّاتِیِّ

ترجمہ: اور جب تم نے جان لیا ان باتوں سے جو ہم نے ذکر کیں کہ کلیات پانچ ہیں پہلی جنس، دوسری نوع، تیسری فصل، چوتھی خاصہ اور پانچویں عرضِ عام تو جان لو کہ پہلی تینوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور آخر والی دونوں کو عرضیات کہا جاتا ہے اور کبھی ذاتی کا نام صرف جنس اور فصل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور اس اطلاق سے اس پر ذاتی کا لفظ اطلاق نہیں کیا جاتا۔

تشریح وتحقیق: اس عبارت میں مصنفؒ نے یہ بتایا کہ اے مخاطب مذکورہ باتوں سے تم کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ کلیات پانچ ہیں جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرضِ عام۔ ان میں سے پہلی تین قسموں یعنی جنس، نوع، فصل کو ذاتیات کہا جاتا ہے، اور آخری دونوں یعنی خاصہ اور عرضِ عام کو عرضیات کہا جاتا ہے، مگر کبھی جنس اور فصل کو صرف ذاتیات کہا جاتا ہے اور اس وقت نوع ذاتیات سے خارج ہو جاتی ہے۔

نوع کو ذاتی کہنے اور نہ کہنے کی بنیاد: اگر ذاتی کے معنی ہوں منسوب الی الذات یعنی کسی ذات کی طرف منسوب ہونا تو اس وقت ذاتی سے مراد ماہیت کا جزء ہوگی، اور نوع کسی ماہیت کا جزء نہیں ہوتی بلکہ عین ہوتی ہے جیسے انسان حیوان ناطق کا جزء نہیں ہے بلکہ حیوان ناطق اور انسان ایک ہی چیز ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے نوع کو ذاتی نہیں کہا جا سکتا اور اگر ذاتی سے مراد یہ ہو کہ جو ذات سے خارج نہ ہو تو اس معنی کے اعتبار سے نوع کو ذاتی اس لئے کہتے ہیں کہ اگرچہ وہ ذات میں داخل نہیں ہے لیکن ذات یعنی افراد کی حقیقت سے خارج بھی نہیں ہے، اور کتاب میں جو ولا یطلق کہا گیا ہے تو معنی اوّل کے اعتبار سے ہے۔

> **فَصْلٌ:** اَلْعَرَضِيُّ اَعْنِيْ الْخَاصَّةَ وَالْعَرْضَ الْعَامَّ يَنْقَسِمُ اِلٰى لَازِمٍ وَ مُفَارِقٍ فَاللَّازِمُ مَا يَمْتَنِعُ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الشَّيْءِ اِمَّا بِالنَّظَرِ اِلَى الْمَاهِيَّةِ كَالزَّوْجِيَّةِ لِلْاَرْبَعَةِ وَالْفَرْدِيَّةِ لِلثَّلَاثَةِ فَاِنَّ اِنْفِكَاكَ الزَّوْجِيَّةِ عَنِ الْاَرْبَعَةِ وَالْفَرْدِيَّةِ عَنِ الثَّلٰثَةِ مُسْتَحِيْلٌ وَ اِمَّا بِالنَّظَرِ اِلَى الْوُجُوْدِ كَالسَّوَادِ لِلْحَبْشِيِّ فَاِنَّ اِنْفِكَاكَ السَّوَادِ عَنْ وُجُوْدِ الْحَبْشِيِّ مُسْتَحِيْلٌ لَا عَنْ مَاهِيَّتِهٖ لِاَنَّ مَاهِيَّتَهُ الْاِنْسَانُ وَ ظَاهِرٌ اَنَّ السَّوَادَ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلْاِنْسَانِ وَ الْعَرْضُ الْمُفَارِقُ مَالَمْ يَمْتَنِعْ اِنْفِكَاكُهٗ عَنِ الْمَلْزُوْمِ كَالْكِتَابَةِ بِالْفِعْلِ لِلْاِنْسَانِ وَالْمَشْيِ بِالْفِعْلِ لَهٗ ......

ترجمہ: عرضی یعنی خاصہ اور عرضِ عام منقسم ہوتی ہے لازم اور مفارق کی طرف پس لازم وہ عرضی ہے جس کا جدا ہونا شئی سے محال ہو یا تو ماہیت کی طرف نظر کرتے ہوئے جیسے جفت ہونا چار کے لئے اور فرد ہونا تین کے لئے کیونکہ جفت کا جدا ہونا چار سے اور فرد کا جدا ہونا تین سے محال ہے، اور یا تو وجود کی طرف نظر کرتے ہوئے جیسے کالا ہونا حبشی کے لئے کیونکہ کالا کا جدا ہونا حبشی کے وجود سے محال ہے نہ کہ اس کی ماہیت سے اس لئے کہ اس کی ماہیت انسان ہے اور ظاہر ہے کہ کالا ہونا انسان کے لئے لازم نہیں ہے اور عرض مفارق وہ عرضی ہے جس کا ملزوم سے جدا ہونا محال نہ ہو،

جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے اور مشی بالفعل انسان کے لئے۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے فائدہ کے تحت آپ کو یہ معلوم ہو گیا کہ خاصہ اور عرض عام کو اصطلاح میں عرض کہا جاتا ہے اس فصل میں اسی عرض کی تقسیم کی جا رہی ہے، دیکھئے مصنفؒ نے فرمایا کہ عرض (خواہ خاصہ ہو یا عرض عام) کی دو قسمیں ہیں (۱) عرض لازم (۲) عرض مفارق،

عرض لازم: وہ کلی عرضی ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو جیسے برودت برف کے لئے لازم ہے اس لئے کہ برودت برف سے جدا نہیں ہو سکتی۔

عرض مفارق: وہ کلی عرضی ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو جیسے کتابت بالفعل (یعنی انسان کا ہر وقت لکھتے رہنا) اور مشی بالفعل (یعنی انسان کا ہر وقت چلتے رہنا) عرض مفارق ہے اس لئے کہ آپ دیکھتے ہیں کہ نہ انسان ہر وقت لکھتا ہے اور نہ ہر وقت چلتا ہے بلکہ کبھی لکھتا ہے اور کبھی نہیں لکھتا، اور کبھی چلتا ہے اور کبھی نہیں چلتا تو چونکہ یہ اوصاف کبھی انسان کو عارض ہوتے ہیں اور کبھی اس سے جدا ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے اس کو عرض مفارق کہتے ہیں۔

لازم کی قسمیں: پھر عرض لازم کی لزوم و معروض کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں لازم ماہیت، لازم وجود۔

لازم ماہیت: وہ لازم ہے جو وجود کا اعتبار کئے بغیر کسی ماہیت کے لئے لازم ہو یعنی وہ ماہیت جب بھی کسی جگہ پائی جائے خواہ ذہن میں پائی جائے یا خارج میں پائی جائے تو وہ چیز اس کے لئے لازم ہو، اور کبھی اس شئی کا ساتھ نہ چھوڑے بلکہ اسکے ساتھ ہمیشہ چمٹی رہے جیسے چار کی ماہیت کے لئے زوجیت لازم ہے کہ کبھی بھی اس سے جدا نہیں ہوتی، جب بھی آپ چار بولیں گے تو اس کا جفت ہونا آپ کی سمجھ میں آجائے گا اگر آپ چاہیں کہ چار کو میں اس طرح ادا کروں کہ زوجیت (جفت) کے معنی نہ آنے پائیں تو یہ نہیں سکتا معلوم ہوا کہ زوجیت (جفت) چار کی فطرت اور حقیقت میں داخل ہے۔ اسی طرح فردیت (بے جوڑ ہونا) تین کی ماہیت کے لئے لازم ہے کیونکہ تین کی حقیقت اور ماہیت میں فردیت داخل ہے، اور وجود سے قطع نظر کرتے ہوئے باعتبار ماہیت کے اس سے کبھی جدا نہیں ہوتی یعنی خواہ تین خارج میں پایا جائے یا ذہن میں، اس کی ماہیت کا تقاضا یہی ہے کہ وہ فرد (طاق) ہو۔

لازم وجود: وہ لازم ہے جس کا معروض سے باعتبار وجود کے جدا ہونا محال ہے جیسے اسود یعنی کالا ہونا حبشی کے لئے لازم ہے لیکن یہ وجود حبشی کے وجود کے اعتبار سے لازم ہے ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے یعنی جس شخص کے وجود کا تعلق حبشہ سے ہو گا وہ ضرور کالا ہو گا لیکن اس کی ماہیت جو انسان ہے اس کے لئے کالا ہونا لازم نہیں اس لئے کہ بہت سے انسان ایسے بھی ہیں جو کالے نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ حبشی کے وجود میں کالا ہونا داخل ہے اگر اس کی ماہیت میں کالا ہونا ہو تو تمام انسان کا کالا ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بالکل باطل ہے۔ پھر لازم وجود کی دو قسمیں ہیں لازم وجود ذہنی، لازم وجود خارجی۔ لازم وجود ذہنی= وہ لازم ہے جو صرف وجود ذہنی میں لازم ہو جیسے، انسان اور حیوان کے لئے کلی ہونا۔ لازمِ وجود خارجی= وہ لازم ہے جو صرف وجود خارجی میں لازم ہو جیسے، آگ کے لئے جلانا۔ (مفتاح التہذیب)

فَصْلٌ: وَالْعَرَضُ اللَّازِمُ قِسْمَانِ الْأَوَّلُ مَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ كَالْبَصَرِ لِلْعَمٰى وَالثَّانِيْ مَا يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَاللَّازِمِ الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ كَالزَّوْجِيَّةِ لِلْأَرْبَعَةِ فَإِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ الْأَرْبَعَةَ وَ تَصَوَّرَ مَفْهُوْمَ الزَّوْجِيَّةِ يَجْزِمُ بَدَاهَةً أَنَّ الْأَرْبَعَةَ زَوْجٌ وَ مُنْقَسِمَةٌ بِمُتَسَاوِيَيْنِ۔

ترجمہ: فصل؛ اور عرض عام لازم کی دو قسمیں ہیں اوّل وہ عرض لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آئے جیسے بصر عمیٰ کے لئے، اور دوسری قسم وہ عرض لازم ہے کہ ملزوم اور لازم کے تصور سے لزوم کا یقین ہو جائے جیسے زوجیت چار کے لئے اس لئے کہ جو شخص چار اور زوجیت کے مفہوم کا تصور کرے گا تو وہ بدیہۃً اس بات کا یقین کرے گا کہ چار زوج (جفت) ہے اور دو برابر (حصوں) میں تقسیم ہونے والا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے عرض لازم کی مذکورہ دو قسم کے علاوہ اور بھی دو قسمیں بیان کی ہیں، مصنفؒ کی عبارت حل کرنے سے پہلے آپ یہ بات اپنے ذہن میں ڈال لیں کہ اوّلاً لازم کی دو قسمیں ہیں (۱) لازم بیّن (۲) لازم غیر بیّن۔

لازم بیّن: وہ لازم ہے کہ ملزوم کا تصور ہی لازم کے تصور کے لئے عقلاً کافی ہو کسی دلیل کی ضرورت نہ ہو۔

لازم غیر بیّن: وہ لازم ہے کہ لازم کے تصور کے لئے ملزوم کا تصور ہی کافی نہ ہو بلکہ وہ کسی دلیل کا محتاج ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) لازم بیّن بالمعنی الاخص (۲) لازم بیّن بالمعنی الاعم (۳) لازم غیر بیّن بالمعنی الاخص (۴) لازم غیر بیّن بالمعنی الاعم۔ الحاصل لازم کی چار قسمیں ہیں لیکن صاحب کتاب نے ان میں سے صرف پہلی دو قسموں کو بیان کیا ہے لیکن میں آپ کے سامنے ان دو کے علاوہ کا بھی تذکرہ کروں گا لہٰذا ہر ایک تعریف ملاحظہ فرمائیں،

لازم بیّن بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے کہ جس کا تصور ملزوم کے تصور کے لئے لازم ہو، یعنی جوں ہی ملزوم کا تصور کریں تو لازم کا تصور بھی اس کے ساتھ ہو جائے مثال کے طور پر بصر اعمیٰ کے لئے لازم بیّن بالمعنی الاخص ہے اس لئے کہ جب اعمیٰ کا تصور کیا جاتا ہے تو ساتھ ہی بصر کا بھی تصور ہو جاتا ہے کیونکہ اعمیٰ کے معنی ہیں عدمُ البصر عمّا من شانہٖ ان یکون بصیراً، یعنی جس شخص کی شان بصر والا ہونا ہے اس کے لئے بصر کا نہ ہونا۔ پس اعمیٰ ملزوم ہے اور بصر لازم ہے تو جب اعمیٰ کا تصور کیا جاتا ہے فوراً بصر کا تصور ہو جاتا ہے یہی لازم بیّن بالمعنی الاخص ہے۔

لازم بیّن بالمعنی الاعم: وہ عرض لازم ہے کہ لازم اور ملزوم اور ان کے مابین نسبت کا تصور کرنے سے لزوم کا یقین ہو جائے، یعنی لازم اور ملزوم کے درمیان اتنا گہرا تعلق تو نہ ہو کہ جوں ہی ملزوم کا تصور کیا جائے فوراً لازم کا تصور ہو جائے لیکن اتنا تعلق ضرور ہو کہ جب لازم اور ملزوم اور ان کے مابین نسبت (لزوم) کا تصور کیا جائے تو لزوم کا یقین ہو جائے جیسے اربعہ کے لئے زوجیت لازم بالمعنی الاخص ہے اس لئے کہ جب آپ اربعہ جو ملزوم ہے اور

زوجیت جو اس کے لئے لازم ہے اس کے مفہوم کا تصور کریں گے اور ان کے مابین نسبت کا تصور کریں گے تو یقیناً آپ کو ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین حاصل ہو جائے گا کہ چار جفت ہے اور دو برابر حصوں میں منقسم ہے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے کہ ملزوم کے تصور کے لئے لازم کا تصور ضروری نہ ہو جیسے کتابت بالقوۃ انسان کے لئے لازم بین بالمعنی الاخص ہے کیونکہ جب انسان کا تصور کیا جاتا ہے تو اس سے کتابت بالقوۃ کا تصور لازم نہیں آتا۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم: وہ عرض لازم ہے لازم اور ملزوم اور ان کے مابین نسبت کے تصور کرنے سے بغیر دلیل کے لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم کا یقین حاصل نہ ہو جیسے، حدوث (فنا ہونا) عالم کے لئے لازم غیر بین بالمعنی الاعم ہے کیونکہ عالم اور حدوث اور ان کے مابین نسبت کا تصور کرنے سے بغیر دلیل دیئے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین نہیں ہوتا بلکہ دلیل دینے کی ضرورت پڑتی ہے اور کہنا پڑتا ہے العالمُ مُتغیرٌ وکُلُّ مُتغیرٍ حادثٌ فالعَالمُ حادثٌ۔

لوازم اربعہ کے درمیان نسبت: لازم بین بالمعنی الاخص اور لازم بین بالمعنی الاعم کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے لازم بین بالمعنی الاخص خاص مطلق ہے یہی وجہ ہے کہ اس کو بالمعنی الاخص کہتے ہیں اور لازم بین بالمعنی الاعم، اعم مطلق ہے اسی وجہ سے اس کو بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔

فصلٌ: اَلْعَرَضُ الْمُفَارِقُ اَعْنِیْ مَا یُمْکِنُ اِنْفِکَاکُهٗ عَنِ الْمَعْرُوْضِ اَیْضًا قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا مَا یَدُوْمُ عُرُوْضُهٗ لِلْمَلْزُوْمِ کَالْحَرَکَةِ لِلْفَلَکِ وَالثَّانِیْ مَا یَزُوْلُ عَنْهُ اِمَّا بِسُرْعَةٍ کَحُمْرَةِ الْخَجِلِ وَ صُفْرَةِ الْوَجِلِ اَوْ بِبُطْوءٍ کَالشَّیْبِ وَالشَّبَابِ۔

ترجمہ: فصل: عرض مفارق یعنی وہ عرض جس کا معروض سے جدا ہونا ممکن ہو، اس کی بھی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں ایک وہ عرض ہے جس کا عروض ملزوم کیلئے دائمی ہو جیسے حرکت فلک کیلئے اور دوسری قسم وہ عرض ہے جو ملزوم سے زائل ہو جائے یا تو جلدی سے جیسے شرمندگی کی سرخی اور ڈرنے کی زردی یا دیر سے جیسے بوڑھاپا اور جوانی۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ جس طرح عرض لازم کی دو قسمیں ہیں اسی طرح عرض مفارق کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) دائم (۲) زائل۔

عرض مفارق دائم: وہ عرض ہے جس کا معروض سے جدا ہونا تو ممکن ہو مگر کبھی جدا نہ ہوتا ہو بلکہ وہ عارض ہمیشہ معروض کے ساتھ قائم ودائم رہتا ہو جیسے حرکت افلاک کے لئے، دیکھئے مثال مذکور میں حرکت کا فلک سے جدا ہونا ممکن تو ہے لیکن کبھی جدا نہیں ہوتی، بلکہ ہمیشہ اپنے معروض کے لئے ثابت رہتی ہے لہٰذا فلک کے لئے حرکت عرض مفارق دائمی ہے۔

عرض مفارق زائل: وہ عرض ہے جو اپنے معروض سے زائل ہو جائے پھر اسکی دو قسمیں ہیں (۱) سریع

الزوال (۲) بطیٔ الزوال۔

عرضِ مفارق سریع الزوال: وہ عرض ہے جو اپنے معروض سے بہت جلد جدا ہو جائے، جیسے شرمندہ کے چہرے کی سرخی اور خوفزدہ کے چہرے کی زردی گھنٹے دو گھنٹے میں زائل ہو جاتی ہے۔

عرضِ مفارق بطی الزوال: وہ عرض ہے جو معروض سے جدا تو ہوتی ہے مگر ایک لمبی مدت کے بعد جیسے ادھیڑپن اور جوانی، یہ انسان کو عارض ہوتے ہیں اور دیر سے زائل ہوتے ہیں۔ (مفتاح التہذیب وغیرہ)

تنبیہ: کتاب میں عرض مفارق دائمی کی مثال میں حرکتِ فلک کو پیش کرنا یہ اسلامی تعلیم کے خلاف ہے، کیونکہ قیامت کے دن آسمان کی حرکت بند ہو جائے گی کیونکہ آسمان لپیٹ دیا جائے گا جیسے ارشادِ باری ہے "یومَ نطوِیُ السَّماءَ کطیِّ السجل للکُتُب۔

(۲) عرض مفارق سریع الزوال اور بطی الزوال میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) سہل الزوال (۲) عسیر الزوال، سریع الزوال جو سہل الزوال ہو اسکی مثال ہے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی، اور جو عسیر الزوال ہو اسکی مثال عشق ہے، اور بطی الزوال بھی کبھی اس کا زوال سہل ہوتا ہے جیسے شباب (جوانی) اور کبھی زوال کٹھن اور دشوار ہوتا ہے جیسے اپاہج پن، لیکن مصنفؒ نے صرف سہل الزوال کی مثالیں دی ہیں۔ (مصباح التہذیب وحاشیہ مرقات)

(۳) بطی الزوال کی مثال میں مصنفؒ نے بوڑھاپا کو پیش کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ بوڑھاپا انسان سے زائل نہیں ہوتا بلکہ یہ تو مرتے دم تک باقی رہتا ہے، اب اگر کوئی سوال کرے کہ مرنے کے بعد تو زائل ہو جاتا ہے لہٰذا اسکو بطی الزوال کی مثال میں پیش کرنا صحیح ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے ہم نے مان لیا کہ وہ زائل ہو جاتا ہے لیکن ایسے وقت کہ وہ ذات محلِ شیب وشباب ہی نہیں رہتی، اور عرض مفارق کا مطلب یہ ہے کہ ذات باقی رہ جائے اور عرض زائل ہو جائے اور یہاں چونکہ انسان مرنے کے بعد شیب وشباب کا محل ہی نہیں رہتا لہٰذا اس کو مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں، ہاں اگر شیب سے مراد ادھیڑپن لیا جائے تو پھر اس کو مثال میں پیش کرنا صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہ جوانی کے بعد انسان کو عارض ہوتا ہے اور بوڑھاپا کی ابتداء پر زائل ہو جاتا ہے۔

فَصْلٌ فِی التَّعْرِیْفَاتِ، مُعَرِّفُ الشَّیْءِ مَا یُحْمَلُ عَلَیْهِ لِاِفَادَةِ تَصَوُّرِهٖ وَهُوَ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ اَلْحَدُّ التَّامُّ وَ الْحَدُّ النَّاقِصُ وَ الرَّسْمُ التَّامُّ وَالرَّسْمُ النَّاقِصُ، فَالتَّعْرِیْفُ اِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِیْبِ وَ الْفَصْلِ الْقَرِیْبِ یُسَمّٰی حَدًّا تَامًّا كَتَعْرِیْفِ الْاِنْسَانِ بِالْحَیَوَانِ النَّاطِقِ وَاِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْبَعِیْدِ وَ الْفَصْلِ الْقَرِیْبِ اَوْ بِهٖ وَحْدَهٗ یُسَمّٰی حَدًّا نَاقِصًا وَ اِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِیْبِ وَ الْخَاصَّةِ یُسَمّٰی رَسْمًا تَامًّا وَ اِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْبَعِیْدِ وَ الْخَاصَّةِ اَوْ بِالْخَاصَّةِ وَ حْدَهَا یُسَمّٰی رَسْمًا نَاقِصًا مِثَالُ الْحَدِّ النَّاقِصِ تَعْرِیْفُ الْاِنْسَانِ

بِالْجِسْمِ النَّاطِقِ اَوْ بِالنَّاطِقِ فَقَطْ وَ مِثَالُ الرَّسْمِ التَّامِّ تَعْرِيْفُ الْاِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ الضَّاحِكِ وَمِثَالُ الرَّسْمِ النَّاقِصِ تَعْرِيْفُهٗ بِالْجِسْمِ الضَّاحِكِ اَوْ بِالضَّاحِكِ وَحْدَهٗ وَلَا دَخْلَ فِى التَّعْرِيْفَاتِ لِلْعَرَضِ الْعَامِّ لِاَنَّهٗ لَا يُفِيْدُ التَّمَيُّزَ۔

ترجمہ: (یہ) فصل ہے تعریفات کے بیان میں، شئی کا معرف وہ ہے جو شئی پر محمول ہو اس کے تصور کا فائدہ دینے کے لئے اور یہ چار قسم پر ہے (۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص۔ پس اگر تعریف جنس قریب اور فصل قریب کے ذریعہ ہو تو اس کا نام حد تام رکھا جاتا ہے جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے اور اگر جنس بعید اور فصل قریب کے ذریعہ ہو یا صرف فصل قریب کے ذریعہ ہو تو اس کا نام رکھا جاتا ہے حد ناقص، اور اگر جنس قریب اور خاصہ سے ہو تو اس کا نام رسم تام رکھا جاتا ہے، اور اگر جنس بعید اور خاصہ سے ہو یا صرف خاصہ سے ہو تو اس کا نام رسم ناقص رکھا جاتا ہے، حد ناقص کی مثال انسان کی تعریف کرنا جسم ناطق سے یا صرف ناطق سے اور رسم تام کی مثال انسان کی تعریف کرنا حیوان ضاحک سے اور رسم ناقص کی مثال انسان کی تعریف کرنا جسم ضاحک سے یا صرف ضاحک سے اور تعریفات میں عرض عام کو کوئی دخل نہیں اس لئے کہ وہ تمیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔

تحقیق وتشریح: جس مقام میں منطق کے موضوع کا تذکرہ ہوا تھا اس سے آپ کو یہ معلوم ہو چکا کہ علم منطق کا موضوع معرف اور حجت ہیں، معرف کو قول شارح اور تعریف بھی کہتے ہیں، اور حجت کو دلیل اور قیاس بھی کہتے ہیں، حجت کا بیان تصدیقات میں آئے گا۔ تصورات معرف کے بیان کے لئے ہیں اور چونکہ معرف کا جاننا چند مقدمات پر موقوف ہے یعنی ان چیزوں پر جن سے معرف مرکب ہوتا ہے تو معرف موقوف ہوا اور وہ مقدمات موقوف علیہ ہوئے اور قاعدہ ہے کہ پہلے موقوف علیہ کو بیان کیا جاتا ہے پھر موقوف کو، اسی لئے مصنفؒ نے پہلے کلیوں کو بیان کیا اب ان سے فارغ ہو کر معرف کا بیان شروع کرتے ہیں۔

معرِّف اور معرَّف کے لغوی معنی: مُعَرِّف باب تفعیل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں، وہ قول جس نے کسی چیز کو پہچنوایا، اسی کو قول شارح کہتے ہیں یعنی وہ بات جو کسی شئی کی شرح اور وضاحت کرے، مُعَرَّف باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں وہ چیز کو پہچنوائی گئی مثلاً کوئی آپ سے سوال کرے کہ "عسجد" کیا ہے؟ تو آپ کہتے ہیں "اَلْعَسْجَدُ هُوَ الذَّهَبُ" یعنی عسجد سونا ہے، تو اس مثال میں عسجد معرَّف اور ذہب معرِّف کہلائے گا۔

مُعرِّف کی اصطلاحی تعریف: معلومات تصوریہ کے ذریعہ نامعلوم تصورات کو حاصل کرنے کا نام اصطلاح منطق میں معرف ہے، وہ تصور جو معلوم ہو اس کو معرف بکسر الراء کہتے ہیں اور جو تصور جو نامعلوم ہو اس کو معرف بفتح الراء کہتے ہیں اور نامعلوم تصور کو معلوم تصور سے حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ نہ معلوم تصور (مُعَرَّف) کو موضوع بنا دیا جائے اور معلوم تصور (معرِّف) کو محمول بنا دیا جائے اسی کو صاحب مرقات نے اس انداز سے بیان کیا ہے"

مَعْرِفُ الشَّيْءِ مَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ" یعنی کسی شئی کا معرف وہ ہے جو محمول کیا جاتا ہو اس شئی پر اس کے تصور کا فائدہ دینے کے لئے، مثال کے طور پر آپ کو یہ معلوم نہیں ہے کہ انسان کیا چیز ہے تو اس کو معلوم کرنے کے لئے آپ نے انسان کو موضوع بنایا اور حیوان ناطق کو محمول بنایا اور اس طرح کہا الانسانُ حیوانٌ ناطقٌ، یعنی انسان حیوان ناطق ہے، دیکھئے اس مثال میں انسان نامعلوم تصور کو حاصل کرنے کے لئے اس کو موضوع بنایا گیا ہے اور حیوان ناطق کو محمول بنایا گیا ہے لہٰذا انسان معرَّف اور حیوان ناطق معرِّف ہے۔

معرِّف کی دو قسمیں: اولاً معرِّف کی دو قسمیں ہیں معرف حقیقی معرف لفظی۔
معرف کو تعریف بھی کہتے ہیں، تو تعریف لفظی کا بیان اگلی فصل میں آئے گا اس فصل میں تعریف حقیقی کو بیان کیا جارہا ہے۔

معرف حقیقی: وہ معرِّف ہے جس کے ذریعہ ایسی شئی کو حاصل کیا جائے جو پہلے سے حاصل نہ ہو اس کی چار قسمیں ہیں (۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں!

حدِّ تام: وہ معرف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان ناطق سے، تو دیکھئے مثال مذکور میں انسان معرَّف ہے اور اس کی تعریف حیوان ناطق سے کی گئی ہے اور آپ کو معلوم ہی ہے کہ حیوان جنس قریب ہے اور ناطق فصل قریب ہے لہٰذا انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کرنا حد تام ہے۔

حدِّ ناقص: وہ معرف ہے جو صرف فصل قریب سے یا فصل قریب اور جنس بعید سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف صرف ناطق یا جسم ناطق سے کرنا، دیکھئے مثال مذکور میں ناطق فصل قریب ہے اور جسم جنس بعید ہے لہٰذا انسان کی تعریف میں صرف ناطق کہنا یا جسم ناطق کہنا حد ناقص ہے۔

رسم تام: وہ معرف ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف میں کہا جائے الانسان حیوانٌ ضاحکٌ، دیکھئے حیوان جنس قریب ہے اور ضاحک خاصہ ہے لہٰذا انسان کی تعریف حیوان ضاحک کے ذریعہ کرنا رسم تام ہے۔

رسم ناقص: وہ معرَّف ہے جو جنس بعید اور خاصہ سے یا صرف خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک یا صرف ضاحک سے کی جائے، دیکھئے مثال مذکورہ میں جسم جنس بعید ہے اور ضاحک خاصہ ہے لہٰذا انسان کی تعریف میں صرف ضاحک یا جسم ضاحک کہنا رسم ناقص ہے۔

اقسام اربعہ میں سے ہر ایک کی وجہ تسمیہ: اقسام اربعہ کی وجہ تسمیہ سمجھنے کے واسطے ایک ضابطہ ذہن نشین فرمالیں، ضابطہ یہ ہے کہ حد ہونے کا دارومدار فصل قریب پر ہے اور رسم ہونے کا دارومدار خاصہ پر ہے اور تام ہونے کا دارومدار جنس قریب پر ہے، جب یہ ضابطہ ذہن نشین ہو گیا تو اب ہر ایک کی وجہ تسمیہ ملاحظہ فرمائیں!
حدّ تام کو حد تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ حد کے لغوی معنی ہیں منع کرنا، روکنا۔ اور یہ تعریف بھی معرف میں غیر معرَف افراد کو داخل ہونے سے منع کرتی ہے کیونکہ ضابطہ میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ حد کا دارومدار فصل قریب پر ہے اور یہ

تعریف چونکہ فصل قریب پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے یہ بھی دخول غیر سے مانع ہوگی چنانچہ جب انسان کی تعریف ناطق سے کی جاتی ہے تو ناطق انسان کو حیوان کے دیگر افراد سے الگ کر دیتا ہے اور انسان کے علاوہ حیوان کے دیگر افراد کو انسان میں داخل ہونے سے روکتا ہے اور تام اس لئے کہتے ہیں کہ تام کا دارو مدار جنس قریب پر ہے اور یہ تعریف بھی جنس قریب پر مشتمل ہوتی ہے اور جنس قریب نوع کے لئے بلاواسطہ جنس ہے اور جو چیز بلاواسطہ کسی پر مشتمل ہو وہ تام کہلاتی ہے لہٰذا یہ تعریف بھی تام ہوئی۔

حدِّ ناقص: اس تعریف کو حد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ فصل قریب پر مشتمل ہوتی ہے، اور ناقص تو اس وجہ سے کہ تام کا دارو مدار جنس قریب پر ہے لیکن یہ تعریف جنس بعید پر مشتمل ہوتی ہے اور جنس بعید نوع کے بالواسطہ جنس ہوتی ہے، اور جو چیز بالواسطہ کسی چیز پر مشتمل ہو وہ ناقص کہلاتی ہے لہٰذا یہ تعریف بھی ناقص ہوئی۔

رسم تام: اس تعریف کو رسم اس وجہ سے کہتے ہیں کہ لغت میں رسم گھر کے اس اثر کو کہتے ہیں جو گھر کے منہدم ہونے کے بعد باقی رہ جائے اور رسم کا دارو مدار چونکہ خاصہ پر ہے اور یہ تعریف بھی خاصہ پر مشتمل ہے اور خاصہ شئی شئی کے آثار میں سے ہے اور جب یہ تعریف خاصہ پر مشتمل ہے تو فصل قریب جو اصل ہے وہ منہدم ہو گئی اور اس کا اثر یعنی خاصہ باقی رہ گیا اسی لئے اس کا نام رسم رکھا گیا ہے، اور تام اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تام کا دارو مدار جنس قریب پر ہے اور یہ تعریف بھی چونکہ جنس قریب پر مشتمل ہوتی ہے اسی لئے اس کو تام کہتے ہیں۔

رسم ناقص: اس تعریف کو رسم تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جو ابھی بالتفصیل بیان کی گئی یعنی رسم کا دارو مدار خاصہ پر ہے اور یہ تعریف بھی خاصہ پر مشتمل ہوتی ہے اور ناقص کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ جنس قریب پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ جنس بعید پر مشتمل ہوتی ہے اور جو جنس بعید پر مشتمل ہوتی ہے وہ ناقص کہلاتی ہے اور یہ تعریف بھی چونکہ جنس بعید پر مشتمل ہے اس لئے یہ بھی ناقص ہوگی۔ (مصباح التہذیب، مفتاح التہذیب، توضیحات، شرح ایساغوجی وغیرہ)

سوال: معرّف حقیقی کی چار قسمیں کیوں ہوئیں اس سے کم یا زائد کیوں نہیں ہوئیں؟

جواب: اس وجہ سے کہ دلیل حصر سے اتنی ہی قسمیں نکلتی ہیں،

دلیل حصر: تعریف حقیقی دو حال سے خالی نہیں یا ت ذاتیات سے ہوگی یا عرضیات سے اگر ذاتیات سے ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو ذاتی کے ساتھ معرف کی جنس قریب ہوگی یا بعید اگر قریب ہو تو اسکو حد تام کہتے ہیں اور اگر جنس بعید ہو یا نہ ہو تو اس کو حد ناقص کہتے ہیں اور اگر تعریف عرض یعنی خاصہ سے ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو معرف کی جنس قریب خاصہ کے ساتھ ہوگی یا نہیں اگر ہو تو اس کو رسم تام کہتے ہیں اور اگر نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو خاصہ کے علاوہ کچھ بھی نہ ہو یا ہو تو جنس بعید ہو، بہر صورت اس کو رسم ناقص کہتے ہیں۔ (مفتاح، و مصباح)

وَلَا دَخَلَ فِيْ التَّعْرِيْفَاتِ: اس عبارت میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ تعریفات میں عرض عام کا کوئی دخل نہیں ہے یعنی جس طرح شئی کی تعریف فصل اور خاصہ کے ذریعہ کی جاتی ہے اسی طرح عرضِ عام کے ذریعہ کسی شئی کی تعریف نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ تعریف سے دو چیزیں مقصود ہیں (۱) شئی معرّف کی حقیقت پر مطلع ہونا (۲)

معرف کے افراد کو دوسرے افراد سے ممتاز کرنا، اور عرضِ عام کے ذریعہ تعریف کرنے سے ان دو فائدوں میں سے کوئی فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا اور جب اس سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو مقام تعریف میں اس کا کوئی اعتبار کرنا بے فائدہ اور بے مقصد ہوگا، مثال کے طور پر آپ حیوان کی تعریف عرضِ عام کے ذریعہ کریں اور کہیں الحیوانُ ھو جسمٌ اسود اس مقام پر اسود حیوان کے لئے عرضِ عام ہے تو اس تعریف سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ حیوان کے علاوہ غیر حیوان بھی اسود ہوتا ہے جیسے کالا کپڑا، تو یہ تعریف غیر حیوان پر بھی صادق آئے گی اور غیر کے افراد حیوان میں داخل ہو جائیں گے جس کی وجہ سے تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی، نیز حیوان کے بہت سارے افراد اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ بہت سارے افراد ایسے ہیں جو کالے نہیں ہیں جیسے بطخ، سفید گائے۔ لہٰذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہے گی، حالانکہ تعریف تو وہی عمدہ ہوتی ہے جو اپنے افراد کو جامع اور دخولِ غیر سے مانع ہو اور عرضِ عام کے ذریعہ تعریف نہ اپنے افراد کو جامع ہے اور نہ دخولِ غیر سے مانع ہے اسی لئے مناطقۂ متاخرین نے عرضِ عام کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے، لیکن قدماء مناطقہ فرماتے ہیں کہ عرضِ عام کا اعتبار نہ کرنا اس وقت ہے جب عرضِ عام مفرد ہو، لیکن اگر چند عرضِ عام ایک جگہ جمع ہو جائیں تو ان کا مجموعہ خاصہ کے ہم وزن ہو جاتا ہے، اور خاصہ کے ذریعہ تعریف درست ہے مثلاً انسان کی تعریف میں کہیں الانسانُ مُستقیمُ القامةِ، ماشٍ علی القدمین، ظاهرُ البشرة، یعنی انسان سیدھے قد والا ہے دو ٹانگوں سے چلنے والا ہے، اور بالوں سے خالی کھال والا ہے۔ اس تعریف میں چند عرض عام ایک جگہ جمع ہو گئے ہیں جن میں سے ہر ایک اگرچہ عرضِ عام ہے مگر تینوں مل کر خاصہ کا کام دے رہے ہیں اس لئے یہ تعریف صحیح ہے۔

(مفتاح التہذیب)

فَصۡلٌ: اَلتَّعۡرِیۡفُ قَدۡ یَکُوۡنُ حَقِیۡقِیًّا کَمَا ذَکَرۡنَا وَ قَدۡ یَکُوۡنُ لَفۡظِیًّا وَ هُوَ مَا یُقۡصَدُ بِهٖ تَفۡسِیۡرُ مَدۡلُوۡلِ اللَّفۡظِ کَقَوۡلِهِمۡ سَعۡدَانَةٌ نَبۡتٌ وَالۡغَضَنۡفَرُ اَلۡاَسَدُ وَ هٰهُنَا قَدۡ تَمَّ بَحۡثُ التَّصَوُّرَاتِ اَعۡنِیۡ اَلۡقَوۡلَ الشَّارِحَ۔

ترجمہ: فصل! تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور کبھی لفظی ہوتی ہے اور وہ ایسی تعریف ہے کہ اس کے ذریعہ لفظ کے مدلول کی تفسیر کا قصد کیا جائے جیسے ان کا قول سعدانہ گھاس ہے اور غضنفر شیر ہے، اور یہاں تصورات یعنی قول شارح کی بحث پوری ہو گئی۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے تعریف کی تقسیم بیان کی ہے، چنانچہ فرمایا کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں، (۱) حقیقی (۲) لفظی۔ تعریف حقیقی کا بیان تو گذر چکا اب یہاں تعریف لفظی کو بیان کیا جا رہا ہے۔

تعریف لفظی: وہ تعریف ہے جس کے اندر معلومات تصوریہ سے مجہولات تصوریہ کو حاصل نہ کیا جائے، بلکہ وہ صورت پہلے سے ذہن میں حاصل ہو مگر وہ ذہن سے نکل جائے یاد نہ رہے تعریف کے ذریعہ اسے یاد دلائی جاتی ہے، اب تعریف لفظی کی وہ تعریف ملاحظہ ہو جو مصنفؒ نے بیان کی ہے،

تعریف لفظی: وہ تعریف ہے جس کے ذریعہ کسی لفظ کے مدلول (معنی) کی تفسیر و وضاحت کی جائے جیسے اما الکتابُ فالقرآن، اس مثال میں "القرآن" "تعریف لفظی ہے، پھر تعریف لفظی کی دو قسمیں ہیں تعریف بلفظ عام، تعریف بلفظ خاص۔ مطلب یہ ہے کہ تعریف لفظی میں کبھی لفظ معرِّف لفظ معرَّف سے عام ہوتا ہے اور کبھی اس کے مترادف مگر آسان اور مشہور ہوتا ہے۔

تعریف لفظ بلفظ عام: وہ تعریف ہے کہ معرِّف معرَّف سے عام ہو جیسے سعدانہ کی تعریف لفظ نبت کے ذریعہ، سعدانہ ایک خاص گھاس کا نام ہے اس کا علم آپ کو پہلے سے تھا لیکن کسی وجہ سے ذہن سے نکل گیا تو اس کی یاد دہانی لفظ نبت کے ذریعہ کرائی گئی اور نبت عام گھاس کو کہتے ہیں، کیونکہ سعدانہ اونٹوں کے گھاسوں میں سے عمدہ گھاس کو کہتے ہیں۔ اس کا کانٹا پستان کے سرے کی طرح ہوتا ہے اور اونٹ اس گھاس کو بڑی خوشی سے کھاتے ہیں۔ تو دیکھو یہاں نبت سعدانہ سے عام ہے اس لئے کہ نبت مطلق گھاس کو کہتے ہیں اور سعدانہ ایک خاص گھاس کا نام ہے۔

تعریف لفظ بلفظ مشہور: وہ تعریف ہے کہ معرِّف معرَّف سے خاص ہو جیسے غضنفر کی تعریف لفظ اسد کے ذریعہ، تو دیکھئے غضنفر اور اسد دونوں کے معنی شیر کے ہیں لیکن ان دونوں میں اسد مشہور لفظ ہے۔ یہاں تک تصورات کی بحث الحمد للہ مکمل ہو گئی اب آگے تصدیقات کی بحث شروع کی جائیگی۔

ظفر عفا اللہ عنہ خادم التدریس مدرسہ مرادیہ

۱۳-۵/۲۰ھ بروز بدھ

اَلْبَابُ الثَّانِیْ فِی الْحُجَّةِ وَ مَایَتَعَلَّقُ بِهَا

فَصْلٌ: فِیْ الْقَضَایَا، اَلْقَضِیَّةُ قَوْلٌ یَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْکِذْبَ وَ قِیْلَ هُوَ قَوْلٌ یُقَالُ لِقَائِلِهٖ اِنَّهٗ صَادِقٌ فِیْهِ اَوْ کَاذِبٌ

ترجمہ: دوسرا باب حجت اور اس چیز کے بیان میں جو حجت سے متعلق ہے یہ فصل قضیوں کے بیان میں، قضیہ ایسا قول ہے جو سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھے اور کہا گیا ہے کہ وہ ایسا قول ہے کہ اس کے کہنے والے کو کہا جاسکے کہ وہ اپنے قول میں سچا ہے یا جھوٹا ہے۔

تشریح: کتاب ہٰذا کے صفحہ ۷ میں آپ کو یہ بات معلوم ہو چکی کہ علم منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں جس کے ذریعہ مجہولات تصوریہ اور تصدیقیہ کو حاصل کیا جائے اگر معلومات تصوریہ کے ذریعہ مجہولاتِ تصدیقیہ کو حاصل کیا جائے تو اس کو معرف اور قول شارح کہتے ہیں اور معلوماتِ تصدیقیہ کے ذریعہ مجہولاتِ تصدیقیہ کو حاصل کیا جائے تو اس کا نام حجت اور دلیل ہے۔ الغرض جب آپ کو یہ معلوم ہو گیا کہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے تو سنئے کہ باب ثانی سے پہلے مصنف علیہ الرحمہ منطق کے موضوع اول قول شارح اور معرف کو بیان کر رہے تھے اب یہاں سے منطق کے موضوع ثانی حجت اور دلیل کے مباحث کو بیان فرما رہے ہیں لیکن جس طرح معرف کا سمجھنا چند مبادیات پر موقوف تھا اسی طرح حجت کا سمجھنا بھی چند مقدمات پر موقوف ہے، اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ کو مقدم کیا جاتا ہے اسی لئے مصنفؒ اولاً اس فصل میں ان مبادیات یعنی قضیے اور ان کے احکام کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ ذکر فرمایا ہے فصلٌ فی القضایا، قضایا قضیۃ کی جمع ہے، قضیہ کے لغوی معنی ہیں فیصلہ کرنا، اور محاورہ میں قضیہ کا اطلاق فساد، جھگڑے، بحث و مباحثہ، تکرار، نالش، مقدمہ وغیرہ پر ہوتا ہے۔

قضیہ کی اصطلاحی تعریف: مصنفؒ نے بیان فرمایا کہ اصطلاحِ منطق میں قضیہ کی دو تعریفیں بیان کی گئی ہیں (۱) قضیہ ایسا قول ہے جو (نفس مفہوم کے اعتبار سے) سچ اور جھوٹ کا احتمال رکھے مطلب یہ ہے کہ وہ کلام جس کے اندر سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہو اسکو قضیہ کہا جاتا ہے، جیسے زید نیک طالب علم ہے، حامد کا انتقال ہو گیا، ناصر بیٹھا ہے وغیرہ۔ قضیہ کی دوسری تعریف هو قولٌ یقال الخ: سے کی ہے یعنی قضیہ ایسے قول کا نام ہے جس کے کہنے والے کو سچا اور جھوٹا کہا جاسکے، دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب قضیہ کے صفت ہوں گے اور کہا جائے گا قَضِیَۃٌ صَادِقَۃٌ اَوْ کَاذِبَۃٌ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب متکلم کی صفت ہوں گے اور کہا جائے گا متکلمٌ صادقٌ او کاذبٌ،

فوائد: (۱) صاحب قطبی نے دوسری تعریف کو اختیار کیا ہے اور دوسری تعریف کے اختیار کرنے کی یہ علت بیان کی جاتی ہے کہ پہلی تعریف میں دور لازم آتا ہے اور دور باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود

باطل ہوا کرتی ہے لہٰذا یہ تعریف بھی باطل ہے، اب رہا یہ سوال کہ دور کس طرح لازم آ رہا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے قضیہ کا موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہونا لازم آتا ہے اور ایک ہی شئی کا موقوف ہونا اور موقوف علیہ ہونا اسی کا نام دور ہے، اس دور کی وضاحت یہ ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب قضیہ کی صفت ہوں گے اور قضیہ کی تعریف صدق اور کذب کے ذریعہ کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ قضیہ کا سمجھنا صدق اور کذب پر موقوف ہے اس اعتبار سے قضیہ موقوف ہوا اور صدق اور کذب موقوف علیہ ہوا اور یہ بات بھی ثابت شدہ ہے کہ مناطقہ کے نزدیک جو قضیہ ہے اسی کو علم نحو میں خبر کہا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ قضیہ اور خبر دونوں مترادف ہیں اور صدق اور کذب کی تعریف خبر سے کی جاتی ہے مثلاً صدق اس خبر کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور کذب اس خبر کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق نہ ہو اس اعتبار سے صدق اور کذب کا سمجھنا قضیہ اور خبر پر موقوف ہے لہٰذا صدق اور کذب موقوف بن گئے اور قضیہ موقوف علیہ اور اس سے پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ قضیہ موقوف ہے اور صدق اور کذب موقوف علیہ لہٰذا لازم آیا کہ قضیہ موقوف بھی ہے اور موقوف علیہ بھی اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا وہی قضیہ موقوف علیہ ہونے کے اعتبار سے اپنے ہی (موقوف) پر مقدم ہو گیا اور یہ تقدُّمُ الشئی علی نفسہٖ ہے اور اسی کا نام دور ہے اور یہ باطل ہے لیکن اس اشکال کا جواب شرح تہذیب میں یہ دیا گیا ہے کہ صدق اور کذب کا مفہوم واقع کے مطابق ہونا یا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے یہ ایک مفہوم مصدری ہے جس کا سمجھنا قضیہ کی معرفت پر موقوف نہیں لہٰذا دور بھی لازم نہیں آئے گا لیکن چونکہ اس تعریف میں یہ تکلف کیا گیا ہے اس لئے دوسری تعریف کو راجح قرار دیا گیا ہے، اور دوسری تعریف میں چونکہ صدق اور کذب متکلم کی صفت ہے نہ کہ قضیہ کی اس لئے وہاں دور کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا دوسری تعریف کو ترجیح حاصل ہے۔ (مستفاد من التشریحات)

(۲) قضیہ کی پہلی تعریف میں قوسین کے درمیان جو لفظ بڑھایا گیا ہے یعنی (اپنے مفہوم کے اعتبار سے) اس کا مطلب یہ ہے کہ قرائن خارجیہ سے قطع نظر کر کے وہ کلام صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو جیسے اَللّٰهُ رَبُّنَا، اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا، قضایا ہیں کیونکہ وہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب کا احتمال رکھتے ہیں اگرچہ پہلا قضیہ وحی کے ساتھ اور دوسرا قضیہ مشاہدہ کے ساتھ مؤید ہونے کی وجہ سے جھوٹا نہیں ہو سکتا مگر یہ خارجی چیزوں کا لحاظ کرنے کی وجہ سے ہے، نفس مفہوم اور معنی کے اعتبار سے، یعنی قرائن خارجیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ قضایا صدق اور کذب کا احتمال رکھتے ہیں۔ (مستفاد من مفتاح التہذیب)

(۳) **صدق اور کذب کی تعریف:** ان کی تعریف سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ نسبت کی تین قسمیں ہیں (۱) نسبت کلامیہ (۲) نسبت ذہنیہ (۳) نسبت خارجیہ، جب یہ سمجھ لیا تو سنئے کہ صدق یہ ہے کہ نسبت کلامی نسبت خارجی (واقع) کے مطابق ہو، مثال کے طور پر زَیْدٌ قَائِمٌ فِی الْبَیْتِ (زید گھر میں کھڑا ہے) اس میں زید اور قائم میں نسبت ایجابی ہے جس کا ترجمہ اُردو میں "ہے" سے کیا جاتا ہے تو لفظ "ہے" یہ نسبت کلامی ہے اور خارج میں زید کا گھر میں کھڑا ہونا یہ واقع ہے پس اگر واقع میں بھی زید کھڑا ہے تو نسبت کلامی واقع کے مطابق ہے اسی کا نام صدق ہے، اور کذب

کہتے ہیں نسبت کلامی کا واقع کے مطابق نہ ہونا، مثلاً مثال مذکور میں اگر واقع میں یعنی خارج میں زید گھر میں کھڑا نہیں ہے تو زیدٌ قائمٌ فی البیت، کلام کاذب ہے کیونکہ اس صورت میں نسبت کلامی واقع کے مطابق نہیں ہے۔

(٤) قضیہ کی دوسری تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے هُو قولٌ الخ اس پر **سوال** یہ ہوتا ہے کہ لفظ "ھو" کا مرجع قضیہ ہے قاعدہ کے اعتبار سے مصنفؒ کو مؤنث کی ضمیر لانی چاہئے تھی کیونکہ ضمیر اور مرجع کے درمیان مطابقت ضروری ہے چنانچہ کہنا چاہئے تھا قیل ھی قولٌ الخ ھو کیوں ذکر کیا؟

جواب: چونکہ قاعدہ ہے کہ جب ضمیر مرجع اور خبر کے درمیان دائر ہو تو خبر کی رعایت کرنا زیادہ بہتر ہے اور خبر چونکہ مذکر ہے اسی لئے خبر یعنی قولٌ کی مطابقت کیلئے مصنفؒ نے ضمیر کو مذکر ذکر کیا۔ (مستفاد من تحریر سنبث)

(٥) **سوال:** مصنفؒ نے قضیہ کی تعریف میں لفظ "قولٌ" ذکر کیا ہے اور قول مرکب ملفوظ کو کہتے ہیں نہ کہ مرکب معقول کو اور قضیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قضیہ ملفوظہ (۲) قضیہ معقولہ، تو مصنفؒ نے جو قضیہ کی تعریف کی یہ اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ لفظ "قول" سے قضیہ کی تعریف سے قضیہ معقولہ نکل گیا حالانکہ اس کو بھی قضیہ کہا جاتا ہے؟

اس کا **جواب** یہ ہے کہ لفظ "قول" مناطقہ کی اصطلاح میں کلام مرکب کو کہتے ہیں خواہ کلام مرکب ملفوظ ہو یا معقول ہو دونوں پر کلام کا اطلاق ہوتا ہے جب بات ایسی ہے تو اب کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

(٦) مصنف علیہ الرحمہ نے بیان کیا کہ دوسرا باب حجت کے بیان میں ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حجت کی تحقیق کردی جائے سوسنئے کہ لفظ حجت کے لغوی معنی غلبہ کے ہیں اب سوال یہ ہے کہ جب حجت کے یہ معنی ہیں تو معلوم تصدیقی کے ذریعہ مجہول تصدیقی کے حاصل کرنے کو حجت کیوں کہتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیلہ سے معلوم تصدیقی کو حجت کہا گیا ہے یعنی اصل تصدیقی مد مقابل پر غلبہ کا سبب ہے پس غلبہ مسبب اور معلوم تصدیقی اس کا سبب ہے اور جو نام یعنی حجت مسبب یعنی غلبہ کا تھا وہ نام سبب یعنی معلوم تصدیقی کا رکھ دیا گیا اسی کو فن معانی کی اصطلاح میں تسمیۃُ السبب باسم المُسبَّب کہا جاتا ہے۔

وَهِيَ قِسْمَانِ حَمْلِيَّةٌ وَ شَرْطِيَّةٌ اَمَّا الْحَمْلِيَّةُ فَهُوَ مَا حُكِمَ فِيْهَا بِثُبُوْتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ وَ اَمَّا الشَّرْطِيَّةُ فَمَالَا يَكُوْنُ فِيْهِ ذٰلِكَ الْحُكْمُ

ترجمہ: اور وہ دو قسم (پر) ہے حملیہ اور شرطیہ، بہر حال حملیہ پس وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو کسی شئی کے ثبوت کا کسی شئی کے لئے اور کسی شئی کی نفی کا کسی شئی سے جیسے تیرا قول زیدٌ قائمٌ (زید کھڑا ہے) اور زیدٌ لیسَ بِقَائِمٍ (زید کھڑا نہیں ہے) اور بہر حال شرطیہ وہ قضیہ ہے جس میں یہ حکم نہ ہو۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے قضیہ کی بنیادی قسمیں اور اس کی تعریف بیان کی ہیں، بنیادی اقسام سے مراد اقسام اولی ہیں، یعنی قضیہ کی اوّلاً دو قسمیں ہیں (۱) حملیہ (۲) شرطیہ۔

قضیہ حملیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ایک شئی کو دوسری شئی کے لئے ثابت کیا گیا ہو یا ایک شئی کی

دوسری شئی سے نفی کی گئی ہو ثبوت کی صورت میں اسے قضیہ حملیہ موجبہ کہیں گے جیسے زیدٌ قائمٌ، دیکھواس میں دو جزء ہیں ایک زید، دوسرے قائم، اور قائم کو زید کے لئے ثابت کیا گیا ہے اور زید پر کھڑے ہونے کا حکم لگایا گیا ہے لہٰذا زیدٌ قائمٌ قضیہ حملیہ موجبہ ہے، اور نفی کی صورت میں اسے قضیہ حملیہ سالبہ کہیں گے جیسے زیدٌ لیس بقائمٍ، دیکھواس مثال میں زید سے کھڑے ہونے کی نفی کی گئی ہے لہٰذا زیدٌ لیس بقائمٍ قضیہ حملیہ سالبہ ہے۔

قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ایک شئی کے ثبوت کا دوسری شئی کے لئے یا ایک شئی کی نفی کا دوسری شئی سے حکم نہ لگایا گیا ہو بلکہ کوئی اور حکم ہو جیسے انْ کانتِ الشّمس طالعۃً فالنّھارُ موجودٌ، (اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے) اس قضیہ میں سورج کے نکلنے اور دن کے موجود ہونے کے درمیان لازم ملزوم کی نسبت بیان کی گئی ہے یعنی سورج کا نکلنا دن کے موجود ہونے کو لازم ہے اور دن کا موجود ہونا سورج کے نکلنے کو لازم ہے۔

اور اگر قضیہ شرطیہ میں کسی شئی کے لئے ثبوتِ شئی یا نفی شئی کا حکم لگایا گیا ہو تو یہ حکم کسی شئی کی شرط پر موقوف ہوگا اسی وجہ سے اسے قضیہ شرطیہ کہا جاتا ہے مثلاً اگر تو پڑھے گا تو انعام پائے گا تو دیکھو اس مثال میں انعام کے ملنے کا حکم لگایا گیا ہے لیکن پڑھنے کو اس کے لئے شرط قرار دی گئی ہے لہٰذا اسی شرط کی بناء پر اس قضیہ کو شرطیہ کہا جاتا ہے۔

سوال: حملیہ کو شرطیہ پر کیوں مقدم کیا؟ **جواب:** اس وجہ سے کہ حملیہ جزء اور مفرد کے درجہ میں ہے اور شرطیہ کل اور مرکب کے درجہ میں اور قاعدہ ہے کہ جزء کل پر اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے قضیہ حملیہ کو مقدم کیا گیا۔

وَ قِيلَ الشَّرْطِيَّةُ مَا يَنْحَلُّ اِلٰى قَضِيَّتَيْنِ كَقَوْلِنَا اَنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ وَ لَيْسَ اَلْبَتَّةَ اِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَاللَّيْلُ مَوْجُوْدٌ فَاِذَا حُذِفَ الْاَدَوَاتُ بَقِيَ الشَّمْسُ طَالِعَةٌ وَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ وَ الْحَمْلِيَّةُ مَالَا يَنْحَلُّ اِلٰى قَضِيَّتَيْنِ بَلْ يَنْحَلُّ اِمَّا اِلٰى مُفْرَدَيْنِ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ فَاِنَّكَ اِذَا حَذَفْتَ الرَّابِطَةَ اَعْنِيْ هُوَ بَقِيَ زَيْدٌ وَ قَائِمٌ وَ هُمَا مُفْرَدَانِ وَ اِمَّا اِلٰى مُفْرَدٍ وَ قَضِيَّةٍ كَمَا فِيْ قَوْلِكَ زَيْدٌ اَبُوْهُ قَائِمٌ فَاِذَا حَلَّلْتَهٗ بَقِيَ زَيْدٌ وَ هُوَ مُفْرَدٌ وَ اَبُوْهُ قَائِمٌ وَ هُوَ قَضِيَّةٌ

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جو منحل ہو دو قضیہ کی طرف جیسے ہمارا قول اِنْ کانتُ اور لَیسَ اَلْبَتَّۃَ اِذَا کانتِ الشَّمسُ طالعۃً فَاللَّیل موجودٌ، (یقیناً ایسا نہیں کہ جب سورج نکلا ہوا ہو تو رات موجود ہو) پس جب ادوات کو حذف کردیے جائیں تو باقی رہ جائیں گے الشمسُ طالعۃٌ والنَّھارُ موجودٌ اور حملیہ وہ قضیہ ہے جو منحل نہ ہو دو قضیہ کی طرف بلکہ منحل ہو یا تو دو مفرد کی طرف جیسے تیرا قول زیدٌ ھُوَ قائمٌ اس لئے کہ جب تو رابطہ کو حذف کردے گا یعنی "ھو" کو تو باقی رہ جائے گا زیدٌ اور قائمٌ اور یہ دونوں مفرد ہیں، اور یا تو (منحل ہو) ایک مفرد اور ایک قضیہ کی طرف جیسے تیرے قول زیدٌ ابوہٗ قائمٌ میں پس جب تو اسکی تحلیل کرے گا تو باقی رہ جائے گا "زید" اور یہ مفرد

ہے اور (نیز باقی رہ جائے گا) ابوہٗ قائمٌ اور یہ قضیہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ قضیہ حملیہ اور شرطیہ کی ایک دوسری تعریف بیان کر رہے ہیں اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ حروف شرط وجزاء اور وہ حروف جو ربط اور تعلق پر دلالت کرتے ہیں اگر اس کو حذف کر دیئے جائیں اور قضیہ کے دونوں طرف مرکب ہوں تو اس کو شرطیہ کہتے ہیں اور اگر حروف رابطہ کے حذف کرنے کے بعد قضیہ کے دونوں طرف مفرد باقی رہ جائیں یا ایک طرف مفرد اور دوسری طرف مرکب تو اس کو حملیہ کہتے ہیں اب ان دونوں کو مثال سے سمجھئے مثلاً شرطیہ متصلہ موجبہ کی مثال لیجئے ان کانتِ الشمس طالعةً فالنهار موجودٌ اس مثال میں حروف شرط وجزاء "اِن" "ف" وغیرہ ہیں ان کو حذف کر دیجئے اور کہئے "الشمس طالعةٌ" النهارُ موجودٌ. تو دیکھئے دونوں طرف مرکب ہیں اور ایسے مرکب ہیں کہ ان میں حکم موجود ہے اور ان دونوں پر قضیہ کا اطلاق ہو رہا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ان کانت الشمس الخ قضیہ شرطیہ ہے، نیز شرطیہ متصلہ سالبہ کی مثال ملاحظہ ہو، لیس البتّة اذاکانتِ الشمس طالعةً فاللّیلُ موجودٌ، اس مثال میں حرف ربط "لیس، اِذا، ف" وغیرہ ہیں جب ان کو حذف کر دیا گیا تو الشمس طالعةٌ، النهار موجودٌ باقی رہ گئے جو دونوں قضیے ہیں لہٰذا لیس البتّة اذا کانتِ الشمس الخ قضیہ شرطیہ ہے۔ اب حملیہ کی مثال لیجئے مثلاً زیدٌ هو قائمٌ اس میں حرف ربط "ھو" ہے جب آپ اس کو حذف کر دیں تو زیدٌ اور قائمٌ باقی رہ جائیں گے اور یہ دونوں مفرد ہیں لہٰذا زیدٌ هُو قائمٌ قضیہ حملیہ ہے، نیز قضیہ حملیہ کی دوسری مثال سنئے جہاں حرف ربط کے حذف کرنے کے بعد ایک طرف مفرد اور دوسری طرف قضیہ باقی رہتا ہے وہ مثال یہ ہے زیدٌ ابوه قائمٌ اس مثال میں رابطہ تو لفظوں میں نہیں ہے البتہ رابطہ معنویہ ہے جو تمہاری نیت میں ہے اس کو حذف کر دو اور قضیہ کے دونوں طرف کو علیحدہ علیحدہ کر دو تو ایک طرف باقی رہ جائے گا زیدٌ اور یہ مفرد ہے اور دوسری طرف باقی رہ جائیں گے ابوه قائمٌ اور یہ قضیہ ہے لہٰذا زیدٌ ابوهٗ قائمٌ قضیہ حملیہ ہے۔

انحلال کی تعریف: انحلال کے لغوی معنی ہیں کھل جانا، اور یہاں انحلال کا مطلب یہ ہے کہ اگر ربط پر دلالت کرنے والے حروف کو حذف کر دیا جائے یعنی قضیہ شرطیہ میں اتصال اور انفصال پر دلالت کرنے والے حروف مثلاً ان، فا، اِمّا، اَو وغیرہ کو حذف کر دیا جائے اور قضیہ حملیہ میں مثلاً ھُو اور لیس اسی طرح "کان" ماکان وغیرہ کو حذف کر دیا جائے تو قضیہ کے اطراف یا تو مرکب باقی رہیں یا مفرد، اگر پہلی صورت ہے تو قضیہ کو شرطیہ کہا جاتا ہے اور اگر دوسری صورت ہے تو قضیہ کو حملیہ کہا جاتا ہے۔

سوال اور جواب: مصنفؒ نے جو قضیہ حملیہ اور شرطیہ کی دوسری تعریف کی ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو حملیہ کی تعریف کی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ کچھ مثالیں میں آپ کو ایسی دکھاؤں گا جو قضایا حملیہ ہیں لیکن ان سے حرف رابطہ حذف کرنے کے بعد طرفین مفرد نہیں رہتے بلکہ مرکب رہتے ہیں مثلاً الحیوانُ النّاطقُ ینتقلُ بنقلِ قدمیه، اور زیدٌ عالمٌ یضادّه زیدٌ لیس بعالمٍ، اور الشمس طالعةٌ یلزمه النهار موجود، تو دیکھئے یہ تمام مثالیں قضایا حملیہ ہیں حالانکہ حروفِ ربط کے حذف کرنے کے بعد ان کے دونوں طرف مفرد نہیں ہیں

بلکہ مرکب ہیں، لہٰذا حملیہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اور شرطیہ کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہی۔

جواب یہ ہے کہ حملیہ کی تعریف میں جو مفرد کہا گیا ہے اس سے ہماری مراد عام ہے خواہ مفرد بالفعل ہو یا مفرد بالقوہ ہو اور یہ تمام مثالیں جو آپ نے پیش کیں اگر چہ ان میں مفرد بالفعل نہیں ہے لیکن مفرد بالقوہ ضرور ہے اور مفرد بالقوۃ سے مراد یہ ہے کہ الفاظِ مفردہ سے اس کی تعبیر کی جاسکے تو ان تمام مثالوں میں طرفین کی تعبیر هذا، ذالك یا هُوَ هُوَ یا الموضع محمول، سے کی جاسکتی ہے، برخلاف شرطیہ کے کہ ان کے اطراف کی الفاظِ مفردہ سے تعبیر نہیں کی جاسکتی لہٰذا ان مثالوں پر حملیہ کی تعریف صادق آئے گی اور شرطیہ کی تعریف صادق نہیں آئے گی پس حملیہ کی تعریف اپنے افراد کو جامع اور شرطیہ کی تعریف دخولِ غیر سے مانع ہو گئی لہٰذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تعبیر کی شرط: یہ بات ذہن نشین رہے کہ الفاظِ مفردہ سے تعبیر کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ قضیہ کا حکم باقی رہے جس طرح ان مثالوں میں باقی ہے یعنی جس طرح تعبیر سے پہلے قضیہ میں محمول کا حمل موضوع پر تھا تعبیر کے بعد بھی ہیں اسی لئے شرطیہ کی تعبیر مفرد کے ذریعہ نہیں ہوسکتی مثال کے طور پر ان كانتِ الشَّمسُ طالعةً فالنَّهارُ موجودٌ، کی تعبیر اگر آپ کرنا چاہیں تو اس طرح تعبیر کریں گے هذا ملزومٌ لذالك تو دیکھئے اس میں اتصال کے معنی نہیں پائے گئے جو شرطیہ متصلہ کے اندر ہونے چاہئیں بلکہ هذا ملزومٌ لذالك کے اندر حمل کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا تعبیر کے وقت قضیہ کا حکم باقی نہیں رہا اسی طرح قضیہ منفصلہ هذاالعَدَدُ اِمَّا زوجٌ او فردٌ (یہ عدد یا تو جفت ہے یا طاق ہے) کی اگر آپ تعبیر کریں گے تو کہیں گے هذا مُعانِدٌ لذلكَ تو اس کے اندر بھی انفصال کے معنی نہیں ہیں جو منفصلہ میں پایا جانا ضروری ہیں بلکہ اس میں حمل کے معنی پائے جارہے ہیں حالانکہ الفاظ مفردہ سے تعبیر کے لئے شرط ہے کہ تعبیر کے وقت قضیہ کے معنی اور حکم کا باقی رہنا ضروری ہے اگر کوئی سوال کرے کہ آپ نے جو کہا کہ الفاظ مفردہ سے تعبیر کے وقت قضیہ کا حکم باقی نہیں رہتا۔

یہ درست نہیں کیونکہ قضیہ شرطیہ میں یا تو لزوم کے معنی ہوتے ہیں یا عناد کے چنانچہ قضیہ کی تعبیرات میں ملزومٌ اور معانِدٌ کا لفظ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ قضیہ کا حکم اب بھی باقی ہے اس لئے کہ اتصال میں لزوم ہوتا ہے اور انفصال میں عناد، لہٰذا آپ کا کہنا کہ تعبیرات کے وقت قضیہ کے معنی اور حکم باقی نہیں رہتے صحیح نہیں سو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شرطیہ میں لزوم کے معنی ہوتے ہیں یا عناد کے درست نہیں بلکہ لزوم کے معنی صرف قضیہ متصلہ لزومیہ ہی میں ہوتے ہیں لہٰذا تعبیر کے وقت قضیہ اتفاقیہ میں حکم باقی نہیں رہے گا کیونکہ اسکے اندر لزوم نہیں ہوتا اور عناد کے معنی صرف منفصلہ حقیقیہ میں ہوتے ہیں مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو میں یہ عناد نہیں ہوتا تو تعبیر کے وقت ان دونوں میں قضیہ کا حکم باقی نہیں رہتا لہٰذا سائل کا یہ کہنا کہ متصلہ میں لزوم نہیں ہوتا ہے صحیح نہیں کیونکہ قضیہ شرطیہ اتفاقیہ بھی متصلہ کی قسم ہے حالانکہ اس کے اندر لزوم نہیں ہوتا اسی طرح یہ کہنا کہ منفصلہ میں عناد کے معنی ہوتے ہیں یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو یہ دونوں منفصلہ کی قسمیں ہیں حالانکہ ان کے اندر عناد نہیں ہوتا۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے حروفِ شرط وجزاء کے حذف کرنے کے بعد شرطیہ کے دونوں طرفوں کو

بھی قضیہ کہا ہے حالانکہ اس کو قضیہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ قضیہ میں صدق اور کذب کا احتمال ہوتا ہے تو اس احتمال کی بناء پر قضیہ میں حکم کا ہونا ضروری ہے اور شرطیہ میں حروف شرط و عناد کی بناء پر جو حکم ہوتا ہے وہ حکم حروف شرط و عناد کے حذف کرنے کے بعد نہیں ہوتا لہٰذا شرطیہ کے دونوں طرفوں کو قضیہ کیوں کہا گیا؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ شرطیہ کے دونوں طرف کو قضیہ کہنا بطور مجاز ہے۔

فَصلٌ: اَلْحَمْلِيَّةُ ضَرْبَانِ مُوْجِبَةٌ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِثُبُوْتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ وَ سَالِبَةٌ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِنَفْيِ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ نَحْوُ اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ وَالْاِنْسَانُ لَيْسَ بِفَرَسٍ.

ترجمہ: فصل! حملیہ کی دو قسمیں ہیں موجبہ اور وہ ایسا قضیہ ہے جس میں کسی شئی کے لئے کسی شئی کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو اور سالبہ وہ قضیہ ہے جس میں کسی شئی کے لئے کسی شئی کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو جیسے الانسانُ حیوانٌ (انسان جاندار ہے) والانسانُ لیس بفرس (انسان گھوڑا نہیں ہے)

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے نسبت حکمیہ کے اعتبار سے حملیہ کی قسمیں بیان کی ہیں لیکن مصنفؒ کی عبارت کی تشریح سے پہلے یہ ذکر کرنا بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ قضیہ حملیہ کی کتنی تقسیمات ہیں تو سنئے کہ قضیہ حملیہ کی پانچ قسمیں ہیں، ہر تقسیم کے تحت بہت سے اقسام ہیں اور ہر تقسیم کے اقسام آپس میں جمع نہیں ہو سکتے مگر دو تقسیموں کے اقسام ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

(۱) قضیہ حملیہ کی پہلی تقسیم = نسبت کی حالت کے اعتبار سے ہے،
(۲) 〃 کی دوسری تقسیم = موضوع کی حالت کے اعتبار سے ہے،
(۳) تیسری تقسیم = موضوع کے وجود کے اعتبار سے ہے،
(۴) چوتھی تقسیم = حرف نفی کے قضیہ کا جزء ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ہے،
(۵) پانچویں تقسیم = قضیہ میں جہت کے مذکور ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ہے،

جب قضیہ حملیہ کی تقسیمات آپ نے سن لیں تو اب سنئے کہ اس فصل میں مصنفؒ نے نسبت حکمیہ کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) موجبہ (۲) سالبہ۔

حملیہ موجبہ کی تعریف: موجبہ وہ قضیہ ہے جس میں ایک شئی کے ثبوت کا دوسری شئی کے لئے حکم لگایا گیا ہو جیسے الانسان حیوانٌ دیکھئے اس مثال میں انسان کے لئے حیوان کو ثابت کیا گیا ہے لہٰذا الانسان حیوانٌ قضیہ حملیہ موجبہ ہے۔

حملیہ سالبہ کی تعریف: سالبہ وہ قضیہ ہے جس میں ایک شئی کی نفی دوسری شئی سے کی گئی ہو جیسے الانسان لیسَ بفرسٍ، دیکھئے اس مثال میں انسان سے فرس یعنی گھوڑا ہونے کی نفی کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ

انسان گھوڑا نہیں ہے لہٰذا الانسان لیس بفرسٍ قضیہ حملیہ سالبہ ہے۔

فَصلٌ: اَلْحَمْلِيَّةُ تَلْتَئِمُ مِنْ اَجْزَاءٍ ثَلٰثَةٍ اَحَدُهَا الْمَحْكُوْمُ عَلَيْهِ وَ يُسَمّٰى مَوْضُوْعًا وَ الثَّانِيْ اَلْمَحْكُوْمُ بِهٖ وَ يُسَمّٰى مَحْمُوْلًا وَ الثَّالِثُ الدَّالُّ عَلَى الرَّابِطِ وَ يُسَمّٰى رَابِطَةً فَفِيْ قَوْلِكَ زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ زَيْدٌ مَحْكُوْمٌ عَلَيْهِ وَ مَوْضُوْعٌ وَ قَائِمٌ مَحْكُوْمٌ بِهٖ وَ مَحْمُوْلٌ وَ لَفْظَةُ هُوَ نِسْبَةٌ وَ رَابِطَةٌ وَ قَدْ تُحْذَفُ الرَّابِطَةُ فِي اللَّفْظِ دُوْنَ الْمُرَادِ فَيُقَالُ زَيْدٌ قَائِمٌ۔

ترجمہ: فصل! حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک محکوم علیہ ہے اور اس کا نام موضوع رکھا جاتا ہے اور دوسرا محکوم بہ ہے اور اس کا نام محمول رکھا جاتا ہے اور تیسرا وہ جزء ہے جو رابطہ پر دلالت کرتا ہے اور اس کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔ پس تیرے قول زیدٌ قائمٌ میں زید محکوم علیہ اور موضوع ہے اور قائمٌ محکوم بہ اور محمول ہے اور لفظ "ھو" نسبت اور رابطہ ہے اور کبھی رابطہ کو لفظ میں حذف کر دیا جاتا ہے نہ کہ مراد میں پس کہا جاتا ہے زیدٌ قائمٌ۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے حقدمین کے مذہب کے مطابق یہ بیان کیا ہے کہ قضیہ حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ قضیہ حملیہ چار اجزاء سے مرکب ہوتا ہے تین تو وہی جو کتاب میں مذکور ہیں چوتھا جزء نسبت تقییدیہ یعنی نسبت خبریہ تامہ کا اذعان ہے جس کو حکم کہا جاتا ہے۔ الغرض مصنفؒ نے فرمایا کہ قضیہ حملیہ کے تین اجزاء ہوتے ہیں (۱) محکوم علیہ اسکو موضوع بھی کہتے ہیں اور نحو کی اصطلاح میں اسکو مسند الیہ کہا جاتا ہے جو کبھی مبتدا اور کبھی فاعل بنتا ہے (۲) دوسرا جزء محکوم بہ ہے اس کو محمول بھی کہتے ہیں، نحو کی اصطلاح میں اس کو مسند کہا جاتا ہے جو کبھی خبر اور کبھی فعل کی صورت میں ہوتا ہے (۳) تیسرا جزء وہ ہے جو ربط اور تعلق پر دلالت کرتا ہے اب تینوں اجزاء میں سے ہر ایک کے معنی اور وجہ تسمیہ ملاحظہ فرمایئے!

موضوع: قضیہ حملیہ جو جزء محکوم علیہ ہوتا ہے یعنی جس پر حکم لگایا جاتا ہے اسکو موضوع کہتے ہیں موضوع کے لغوی معنی ہیں بنایا ہوا، قضیہ حملیہ میں محکوم علیہ کو موضوع اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کو اس لئے بنایا گیا ہے تاکہ اس پر حکم لگایا جائے۔

محمول: اور قضیہ حملیہ میں جو جزء محکوم بہ ہوتا ہے اس کو محمول کہتے ہیں محمول کے لغوی معنی ہیں اٹھایا ہوا، اور اصطلاح میں اس کے معنی ہیں ثابت کیا ہوا، محمول کو محمول اسلئے کہتے ہیں کہ اسکو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔

رابطہ: موضوع اور محمول کے درمیان جو تعلق اور نسبت ہے اس پر دلالت کرنے والے لفظ کو رابطہ کہتے ہیں، رابطہ کے معنی ہیں جوڑنے والا، باندھنے والا۔ نسبت بھی چونکہ موضوع اور محمول کو آپس میں جوڑتی ہے اس لئے اس کو رابطہ کہتے ہیں (مشارح التہذیب) نیز یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبت ہے حقیقت میں رابطہ وہی ہے لیکن اس نسبت پر دلالت کرنے والے لفظ کو مجازاً رابطہ کہہ دیا جاتا ہے۔ الغرض وہ لفظ اس

نسبت رابطہ پر محض دلالت کرنے والا ہے رابطہ نہیں ہے بلکہ رابطہ اس لفظ کا مدلول ہے پس تسمیۃ الدّال باسم المدلُول کے طور پر رابطہ پر دلالت کرنے والے لفظ کا نام رابطہ رکھ دیا گیا۔ اب ان تینوں اجزاء کو مثال سے سمجھئے! چنانچہ مصنفؒ نے مثال پیش کی ہے زیدٌ ھُوَ قائمٌ یہ قضیہ حملیہ ہے اس میں تین اجزاء ہیں (۱) زید (۲) قائم (۳) ھو، اس قضیہ میں پہلا جزء یعنی زیدٌ محکوم علیہ اور موضوع ہے اس لئے کہ زید پر کھڑے ہونے کا حکم لگایا گیا ہے، اور قائمٌ محکوم بہ اور محمول ہے کیونکہ کھڑے ہونے کو زید کے لئے ثابت کیا گیا ہے، اور ھُو رابطہ ہے کیونکہ زید اور قائم جو دونوں مستقل اسم تھے "ھو" نے آکر ان دونوں کو آپس میں جوڑ دیا اور ان میں ایک نسبت پیدا کر دی لہٰذا ھُو رابطہ ہے۔

رابطہ کی قسمیں: رابطہ کی دو قسمیں ہیں (۱) رابطہ زمانیہ (۲) رابطہ غیر زمانیہ۔ رابطہ چونکہ کبھی بصورت فعل ہوتا ہے جیسے زیدٌ کان قائمًا لفظ کان افعال ناقصہ میں سے ہے اور چونکہ افعال زمانہ پر دلالت کرتے ہیں اسی لئے اس کو رابطہ زمانیہ کہتے ہیں، اور رابطہ کبھی اسم کی صورت میں ہوتا ہے جیسے زیدٌ ھُوَ قائمٌ لفظ ھو اسم مضمر ہے اور چونکہ اسم زمانہ پر دلالت نہیں کرتا اسی لئے اس کو رابطہ غیر زمانیہ کہتے ہیں، نیز یہ بھی یاد رہے کہ رابطہ غیر زمانیہ کے لئے کبھی افعال عامہ کے مشتقات بھی استعمال کئے جاتے ہیں یعنی کائنٌ، ثابتٌ، مَوجودٌ، سائرٌ۔ ان کو اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ ان میں دلالت علی الزمان کا لحاظ نہیں ہوتا لہٰذا یہ مشتقات رابطہ غیر زمانیہ کے لئے مستعمل ہوتے ہیں۔

سوال: رابطہ کو تو اَدات کہا جاتا ہے اور ادات حرف ہے تو معلوم ہوا کہ رابطہ حرف ہے جب رابطہ حرف ہے تو پھر "ھو" جو کہ اسم ہے اس کو رابطہ کے لئے کیوں استعمال کیا گیا؟

جواب: یہ ہے کہ جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی میں منتقل ہوا تو یونانی زبان کا عربی میں ترجمہ کرنے والے نے عربی زبان میں رابطہ غیر زمانیہ کے لئے کوئی لفظ نہیں پایا مجبور ہو کر "ھو" وغیرہ ضمائر کو رابطہ کے لئے استعمال فرمایا اور اگر کوئی رابطہ غیر زمانیہ عربی زبان میں ہوتا تو وہ ضرور حرف ہوتا پس یہ "ھو" وغیرہ وضع کے اعتبار سے اسم اور استعمال کے اعتبار سے حرف ہیں۔

نیز یہ بھی یاد رکھئے کہ جس طرح عربی زبان میں ھو وغیرہ کو رابطہ غیر زمانیہ کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح فارسی میں است موجبہ میں اور نیست سالبہ میں اور یونانی زبان میں "استن" اور اُردو میں "ہے" اور "نہیں" کو استعمال کیا جاتا ہے رابطہ زمانیہ کیلئے عربی میں تمام افعال ناقصہ یعنی کان، صار وغیرہ اور فارسی میں بود اور اُردو میں "تھا" کو استعمال کیا جاتا ہے۔

وقد تحذف الرابطة الخ: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عموماً رابطہ کو عربی زبان سے حذف کر دیا جاتا ہے مگر مراد میں باقی رکھا جاتا ہے جس پر حرکاتِ اعرابیہ دلالت کرتی ہیں مثلاً زیدٌ قائمٌ دیکھئے اس مثال میں محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان نسبت پر دلالت کرنے والا لفظ مذکور نہیں ہے بلکہ محکوم علیہ اور محکوم بہ کا اعراب نسبت پر دلالت کرتا ہے، جس کا ترجمہ اُردو میں "ہے" سے کیا جاتا ہے اور کبھی رابطہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے زیدٌ ھُوَ قائمٌ پس رابطہ کے قضیہ میں مذکور ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہوں گی (۱) ثنائیہ (۲) ثلاثیہ، کیونکہ اگر رابطہ کو ذکر نہ کیا جائے تو قضیہ کے اندر دو جزء ہونے کی وجہ سے اس کو ثنائیہ کہا جائے گا جیسے زیدٌ قائمٌ، اور اگر قضیہ میں رابطہ

مذکور ہو تو قضیہ میں تین اجزاء ہونے کی وجہ سے اس کو ثلاثیہ کہا جائے گا جیسے زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ۔

فائدہ: مصنفؒ نے جو بیان کیا ہے کہ کبھی رابطہ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور کبھی ذکر کیا جاتا ہے یہ عربی زبان میں ہے یونانی زبان میں رابطہ زمانیہ کو ذکر کرنا واجب اور ضروری ہے البتہ رابطہ غیر زمانیہ کو کبھی ذکر کیا جاتا ہے اور کبھی حذف کر دیا جاتا ہے اور لغت عجم میں قضیہ کو بغیر رابطہ کے استعمال ہی نہیں کیا جاتا لیکن رابطے کا اظہار کبھی وہ لفظوں میں کرتے ہیں جیسے زید دانا است (زید جاننے والا ہے) اس میں رابطہ "است" ہے اور کبھی حرکت کے ذریعہ جیسے زید دبیر، اس میں زید کے دال کا کسرہ رابطہ پر دلالت کرتا ہے یہاں لغت عجم سے مراد فارسی لغت ہے کیونکہ حضرات منطقین جب لغت عجم کا اطلاق کرتے ہیں تو متبادر فارسی زبان ہوتی ہے (کذافی شرح القطبی) اور اردو زبان میں رابطہ کو ہر حال میں ذکر کرنا ضروری ہے، رابطہ غیر زمانیہ کی مثال جیسے زید کھڑا ہے، اس میں رابطہ لفظ "ہے" ہے اور رابطہ زمانیہ کی مثال زید کھڑا تھا، اس میں رابطہ لفظ "تھا" ہے۔

فَصْلٌ: لِلشَّرْطِيَّةِ اَيْضًا اَجْزَاءٌ وَ يُسَمَّى الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنْهَا مُقَدَّمًا وَ الْجُزْءُ الثَّانِيْ مِنْهَا تَالِيًا فَفِيْ قَوْلِكَ اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا قَوْلُكَ اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً مُقَدَّمٌ وَ قَوْلُكَ كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا تَالٍ وَ الرَّابِطَةُ هِيَ الْحُكْمُ بَيْنَهُمَا۔

ترجمہ: شرطیہ کے لئے بھی چند اجزاء ہیں اور ان میں سے جزء اوّل کا نام مقدم رکھا جاتا ہے اور اس کے دوسرے جزء کا نام تالی رکھا جاتا ہے، پس تیرے قول اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا، میں تیرا قول اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً مقدم ہے اور تیرا قول كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا تالی ہے اور رابطہ وہ ہے جو ان دونوں کے درمیان حکم ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ جس طرح قضیہ حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اسی طرح قضیہ شرطیہ بھی تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے حملیہ کے جزء اوّل کا نام موضوع اور جزء ثانی کا نام محمول تھا لیکن شرطیہ کے جزء اوّل اور ثانی کا یہ نام نہیں رکھا جاتا بلکہ شرطیہ کے جزء اوّل کو مقدم اور جزء ثانی کو تالی کہتے ہیں پہلے جزء کا نام مقدم اس وجہ سے رکھا گیا کہ مقدم باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اسکے معنی ہیں آگے کیا ہوا، چونکہ جزء اوّل پہلے ہوتا ہے اور دوسرے جزء کو تالی اس لئے کہتے ہیں کہ تالی تَلْوٌ سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں بعد میں آنے والا، پیچھے متصلاً آنے والا چونکہ دوسرا جزء پہلے جزء کے بعد متصلاً آتا ہے اس لئے دوسرے جزء کو تالی کہتے ہیں، جب یہ سن لیا تو اب شرطیہ کی مثال سنئے جیسا کہ آپ کہیں اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا، تو دیکھئے مثال مذکور میں اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً پہلا جزء ہے لہٰذا وہ مقدم ہے اور كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا دوسرا جزء ہے لہٰذا وہ تالی ہے، قضیہ شرطیہ کا تیسرا جزء رابطہ ہے لیکن قضیہ حملیہ کی طرح قضیہ شرطیہ میں ربط و تعلق پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہ تو

لفظاً مذکور ہوتا ہے اور نہ معنیً بلکہ مقدم اور تالی کے درمیان اتصال یا انفصال کا جو حکم ہوتا ہے اسی حکم کا نام رابطہ ہے، اتصال کے حکم پر قرینہ اور دلیل کلمات شرط و جزاء ہیں۔

مثال کے طور جب آپ نے کہا ان کانَتِ الشَّمسُ طالِعَۃٌ فالنَّھارُ موجودٌ، اس میں اِن اور فا ہیں جو حکم اتصالی پر قرینہ اور دلیل ہیں اور انفصال کے حکم پر قرینہ اور دلیل اِمّا اور اَوْ ہیں جیسے ھٰذا العَدَدُ اِمّا ان یکون زوجًا او فردًا، تو دیکھئے ان دونوں مثالوں میں مقدم اور تالی کے درمیان رابطہ پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہ تو لفظاً مذکور ہے اور نہ ہی معنیً بلکہ پہلی مثال میں سورج کے طلوع ہونے اور دن کے موجود ہونے کے درمیان لزوم اور اتصال کا حکم ہے یہی حکم اتصالی رابطہ ہے اور دوسری مثال میں یہ عدد اور زوج (جفت) اور فرد (طاق، بےجوڑ) کے درمیان انفصال اور عناد کا حکم ہے یہی حکم انفصالی رابطہ ہے۔

سوال: اگر کوئی سوال کرے کہ جناب آپ نے جو فرمایا کہ لزوم اور اتصال پر قرینہ اور دلیل اِنْ اور فا ہوتے ہیں یہ صحیح نہیں اس لئے کہ کتاب میں جو مثال دی گئی ہے اس میں کانَ النَّھارُ کے شروع میں "ف" نہیں ہے اس کے باوجود کتاب میں مذکورہ مثال میں مقدم اور تالی کے درمیان لزوم اور اتصال کا حکم ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر "ف" کے بھی اتصال اور لزوم کا حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ صرف "ف" کا ہونا ہی اتصال پر قرینہ نہیں ہے بلکہ کبھی "ف" کے علاوہ حرف بھی اتصال پر قرینہ ہوتا ہے اور یہ بات اس وقت ہوتی ہے کہ جب حرف شرط تالی کے اندر اپنا اثر دکھائے، اثر دکھانے کا مطلب یہ ہے کہ حرف شرط تالی کے اندر باوجود ماضی ہونے کے استقبال کے معنی پیدا کردے تو اسوقت حرف شرط خود رابطہ کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اس وقت کسی ایسے لفظ کی ضرورت نہیں پڑتی جو رابطے پر دلیل اور قرینہ ہو بلکہ خود حرف شرط ہی رابطہ پر قرینہ اور دلیل ہے اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃٌ کَانَ النَّھَارُ مَوْجُودًا، میں ان حرف شرط نے کان النھار کو مستقبل کے معنی میں کردیا لہٰذا اب "ف" کی ضرورت نہیں رہی۔

تالی کے اندر "فا" کے ذکر کرنے اور نہ کرنے کا قاعدہ:۔ اس سلسلے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب حرف شرط تالی میں اپنا اثر دکھائے یعنی ماضی کو مستقبل کے معنی میں کردے تو اس وقت فا کا حذف کرنا واجب ہے جیسا کہ جواب کے تحت اس کی تفصیل آچکی اور اگر تالی ماضی ہو اور محقق ہو تو اس وقت فا کا ذکر کرنا واجب ہے کیونکہ ایسے ماضی پر ان کچھ اثر نہیں کرتا اور جب ان نے کوئی اثر نہیں کیا تو تالی میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو رابطہ پر قرینہ ہو لہٰذا ربط کے لئے ایسے دلیل اور قرینہ کی ضرورت پڑے گی جو مقدم اور تالی کے درمیان اتصال پیدا کرے، لہٰذا اس وقت تالی میں "ف" کا ذکر کرنا ضروری ہے جیسے اِنْ اَکْرَمْتَنِیَ الْیَوْمَ فَقَدْ اَکْرَمْتُکَ (اگر تم نے آج میرا اکرام کیا تو میں تیرا اکرام کل ہی کر چکا ہوں) دیکھئے مثال مذکور میں تالی یعنی فَقَدْ اکرمتُکَ ماضی محقق اور ثابت شدہ ہے اس لئے کہ یہاں کہہ رہا ہے کہ میں تیرا اکرام کل ہی کر چکا ہوں لہٰذا مقدم اور تالی کے درمیان اتصال نہیں پایا گیا کیونکہ اتصال تو اس وقت ہوتا جب اِن حرف شرط تالی میں اثر کرتا اور تاثیر اس وقت ہوتی جب "اِن" تالی کو مستقبل کے معنی میں کردیتا اور یہاں کر نہیں سکا لہٰذا اتصال کے

لئے "ف" کا لانا ضروری ہوا، اور اگر تالی فعل مضارع مثبت یا منفی بلا ہو تو اس وقت فا کا لانا اور نہ لانا دونوں صحیح ہے، فا کے نہ لانے کی وجہ تو یہ ہے کہ "ان" نے تالی میں اپنا اثر کیا ہے یعنی مضارع کے اندر حال اور استقبال دونوں کا احتمال ہوتا ہے لیکن ان نے مضارع کو استقبال کے لئے خاص کر دیا اگر چہ ماضی کو مستقبل کے لئے نہیں بنایا ہے لیکن تاثیر ہے اگر چہ ضعیف ہے توی نہیں اس لئے من وجہ تاثیر کی بناء پر "ف" کو نہیں لایا گیا ہے، اور ف کے لانے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ان جو تاثیر ماضی میں کرتا ہے وہ تاثیر یہاں نہیں کیا اسی وجہ سے مقدم اور تالی کے درمیان اتصال پیدا نہیں ہوا اور ابھی یہ بات گذر چکی ہے کہ جب اِن کی وجہ سے اتصال پیدا نہ ہو تو اتصال پر دلیل بنانے کے لئے فا کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے اسی لئے وہاں فالائی جاتی ہے تا کہ اتصال پر دلیل بن جائے، اب دونوں کی مثال ملاحظہ ہو، ﴿يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِنْ تُطِيْعُوْا فَرِيْقًا مِّنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوْكُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ كٰفِرِيْنَ﴾ (آیت ۱۰۰، رکوع ا، پارہ ۴، سورۂ آل عمران) دیکھئے یہ مثال اس صورت کی ہے جس میں فا نہیں لائی گئی ہے۔ اور ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَاُمَتِّعُهٗ قَلِيْلًا﴾ الآیۃ ۱۲۶، رکوع ۱۵، پارہ ۱، سورۂ بقرہ۔ دیکھئے یہ مثال اس صورت کی ہے جس میں فا لائی گئی ہے۔

وَ قَدْ تُقَسَّمُ الْقَضِيَّةُ بِاِعْتِبَارِ الْمَوْضُوْعِ فَالْمَوْضُوْعُ اِنْ كَانَ جُزْئِيًّا وَ شَخْصًا مُعَيَّنًا سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةً وَ مَخْصُوْصَةً كَقَوْلِكَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ جُزْئِيًّا بَلْ كَانَ كُلِّيًّا فَهُوَ عَلٰى اَنْحَاءٍ لِاَنَّهَا اِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيْهَا عَلٰى نَفْسِ الْحَقِيْقَةِ تُسَمَّى الْقَضِيَّةُ طَبْعِيَّةً نَحْوُ الْاِنْسَانُ نَوْعٌ وَ الْحَيَوَانُ جِنْسٌ وَ اِنْ كَانَ عَلٰى اَفْرَادِهَا فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ كَمِّيَّةُ الْاَفْرَادِ مُبَيَّنًا اَوْ لَمْ يَكُنْ فَاِنْ بُيِّنَ كَمِّيَّةُ الْاَفْرَادِ تُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مَحْصُوْرَةً كَقَوْلِكَ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَ بَعْضُ الْحَيَوَانِ اِنْسَانٌ وَ اِنْ لَمْ يُبَيَّنْ يُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مُهْمَلَةً نَحْوُ الْاِنْسَانُ فِيْ خُسْرٍ

ترجمہ: اور کبھی موضوع کے اعتبار سے قضیہ کی تقسیم کی جاتی ہے پس موضوع اگر جزئی اور شخص معین ہو تو اس قضیہ کا نام شخصیہ اور مخصوصہ رکھا جاتا ہے جیسے تیرا قول زیدٌ قائمٌ (زید کھڑا ہے) اور اگر موضوع جزئی نہ ہو بلکہ کلی ہو تو یہ چند قسموں پر ہے کیونکہ قضیہ اگر ایسا ہو کہ اس میں حکم نفس حقیقت پر ہے تو اس قضیہ کا نام طبعیہ رکھا جاتا ہے جیسے الانسانُ نوعٌ (انسان نوع ہے) والحیوانُ جنسٌ (اور حیوان جنس ہے) اور اگر حکم افراد پر ہو تو (یہ دو حال سے) خالی نہیں یا تو افراد کی تعداد اس میں بیان کردی گئی ہوگی یا نہ کی گئی ہوگی پس اگر افراد کی تعداد بیان کردی جائے تو اس قضیہ کا نام محصورہ رکھا جاتا ہے جیسے تیرا قول کل انسانٍ حیوانٌ (ہر انسان حیوان ہے) وبعضُ الحیوانِ انسانٌ (اور بعض حیوان انسان ہے) اور اگر (افراد کی تعداد) نہ بیان کی جائے تو اس قضیہ کا نام مہملہ رکھا جاتا ہے جیسے الانسان فی خُسر (انسان خسارے میں ہے)

تشریح: اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے قضیہ حملیہ کی دوسری تقسیم بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ

قضیہ حملیہ کی موضوع کے اعتبار سے چند قسمیں (چار) ہیں "باعتبار الموضوع" کا مطلب یہ ہے کہ ان چاروں قسموں کا تعلق صرف موضوع سے ہے یعنی موضوع جیسے ہوگا ویسا ہی قضیہ کا نام رکھ دیا جائے گا وہ چار قسمیں یہ ہیں (۱) شخصیہ اور مخصوصہ (۲) طبعیہ (۳) محصورہ اور مسورہ (۴) مہملہ، اب ان میں سے ہر ایک کی تعریف، مثالیں اور وجہ تسمیہ ملاحظہ ہو۔

شخصیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع شخص معین ہو یعنی جزئی حقیقی ہو جیسے زیدٌ قائمٌ دیکھئے اس مثال میں زید موضوع ہے جو شخص معین اور مخصوص ہے اس کا اطلاق بہت سے افراد پر نہیں ہوتا ہے لہٰذا زید قائم شخصیہ اور مخصوصہ ہے۔

سوال: اگر کوئی سوال کرے کہ اس کا نام شخصیہ کیوں رکھا، علم کیوں نہیں رکھا تاکہ یہ ھذا عالمٌ اور انا قائمٌ جیسی مثالوں کو بھی شامل ہو جاتا؟

جواب: یہ ہے کہ علم چونکہ حقیقتاً لفظ ہوتا ہے اور مناطقہ کی توجہ چونکہ معانی کی طرف ہوتی ہے نہ کہ لفظ کی طرف اس لئے علم نہیں کہا۔ (حاشیہ حمد اللہ شرح سلم عربی ص ۳۰)

طبعیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جسکا موضوع کلی ہو اور حکم صرف ماہیت و حقیقت پر ہو افراد پر نہ ہو جیسے الانسان نوعٌ، والحیوانُ جنسٌ، دیکھئے ان دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال میں انسان جو کہ موضوع ہے اس پر نوع ہونے کا حکم نفس حقیقت اور نفس طبیعت پر ہے افراد پر نہیں اسی طرح دوسری مثال میں الحیوان موضوع ہے اس کی نفس حقیقت پر جنس ہونے کا حکم لگایا گیا ہے افراد پر نہیں، اس لئے کہ انسان کی حقیقت نوع ہے افرادِ انسان نوع نہیں، اسی طرح حیوان کی حقیقت جنس ہے افرادِ حیوان جنس نہیں۔ لہٰذا الانسانُ نوعٌ اور الحیوانُ جنسٌ دونوں قضیے طبعیہ ہیں۔

محصورہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم کلی کے افراد پر لگایا گیا ہو اور کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے افراد کی تعداد بیان کی گئی ہو جیسے کُلُّ انسان حیوانٌ اور بعضُ الحیوانِ انسانٌ دیکھئے ان دو مثالوں میں سے پہلی مثال میں حیوان کا حکم انسان کے ہر ہر فرد پر لگایا گیا ہے اور دوسری مثال میں انسان کا حکم حیوان کے بعض افراد پر لگایا گیا ہے لہٰذا پہلی مثال اس صورت کی ہے جس میں افراد کی تعداد کلیت کے اعتبار سے بیان کی گئی ہے اور دوسری مثال اس صورت کی ہے جس میں افراد کی تعداد بعضیت کے اعتبار سے بیان کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ حیوان کے بعض افراد انسان ہیں، اور قضیہ محصورہ کا دوسرا نام مسوّرہ ہے۔

مہملہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم کلی کے افراد پر ہو، لیکن افراد کی تعداد بیان نہ کی گئی ہو جیسے الانسانُ فی خسرٍ (انسان خسارے میں ہے) دیکھئے اس مثال میں انسان پر خسارے میں ہونے کا حکم لگایا گیا ہے مگر افراد کی تعداد بیان نہیں کی گئی کہ انسان کے سارے افراد خسارے میں ہیں یا بعض، لہٰذا یہ قضیہ مہملہ ہے۔

شخصیہ، طبعیہ، محصورہ مہملہ کی وجہ تسمیہ: قضیہ شخصیہ کو شخصیہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا موضوع شخص معین ہے اور مخصوصہ اس لئے کہتے ہیں کہ حکم خاص فرد پر ہے اور قضیہ طبعیہ کو طبعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ ماہیت پر ہے، طبیعت کے معنی ہیں "ماہیت" اور محصورہ کو محصورہ اس لئے کہتے ہیں کہ حکم میں بعض

افراد یا کل افراد کا حصر او احاطہ کیا جاتا ہے اور مسورہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں سور یعنی کل اور بعض وغیرہ استعمال کیا جاتا ہے۔ اور مہملہ کو مہملہ اس لئے کہتے ہیں کہ مہملہ اہمال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں بیکار چھوڑ دیا گیا چونکہ مہملہ میں افراد کی تعداد بیان نہیں کی جاتی بلکہ مہمل چھوڑ دی جاتی ہے۔

سوال: قضیہ حملیہ کی موضوع کے اعتبار سے چار ہی قسمیں کیوں ہوئیں اس سے زیادہ یا اس سے کم کیوں نہیں ہوئیں؟

جواب: چونکہ دلیل حصر سے چار ہی قسمیں نکلتی ہیں اس لئے چار قسمیں ہوئیں

دلیل حصر: حملیہ کا موضوع دو حال سے خالی نہیں یا تو جزئی حقیقی ہوگا یا کلی، اوّل کو قضیہ شخصیہ مخصوصہ کہتے ہیں، اور اگر کلی ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو موضوع کے افراد پر حکم ہوگا یا افراد پر حکم نہیں ہوگا اگر افراد پر حکم نہ ہو تو اسکو قضیہ طبعیہ کہتے ہیں اور اگر افراد پر حکم ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو افراد کی تعداد کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کی جائے گی یا نہیں، اگر بیان کی جائے تو اس کو قضیہ محصورہ کہتے ہیں اور اگر بیان نہ کی جائے تو اس کو مہملہ کہتے ہیں۔

فائدۃ جلیلۃ: یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ مناطقہ جزئیات سے بحث نہیں کرتے بلکہ ان کی بحث و مباحثہ کلیات سے ہوتی ہے لہٰذا قضیہ شخصیہ ان کی بحث سے خارج ہو گیا، اور کلیات میں بھی اس قضیہ سے بحث کرتے ہیں جس میں افراد پر حکم لگایا گیا جاتا ہے لہٰذا قضیہ طبعیہ بھی ان کی بحث سے خارج ہو گیا کیونکہ اس میں افراد پر حکم نہیں ہوتا۔ اور مہملہ چونکہ محصورہ جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے اس لئے وہ محصورہ میں داخل ہو گیا جب مہملہ محصورہ میں شامل ہے تو اسکے متعلق مستقل بحث کی ضرورت نہیں پڑتی۔ الغرض مناطقہ شخصیہ، طبعیہ سے بحث نہیں کرتے اسی طرح مہملہ سے بھی بالذات بحث نہیں کرتے تو یہ ثابت ہو گیا کہ مناطقہ صرف محصورہ سے بحث کرتے ہیں اسی لئے اس کے بعد والی فصل میں مصنفؒ نے محصورہ کو بیان کیا ہے۔

فَصْلٌ: اَلْمَحْصُوْرَاتُ اَرْبَعٌ اِحْدٰهَا اَلْمُوْجَبَةُ الْكُلِّيَّةُ كَقَوْلِكَ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَالثَّانِيَةُ الْمُوْجَبَةُ الْجُزْئِيَّةُ نَحْوُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ اَسْوَدُ وَالثَّالِثَةُ السَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ نَحْوُ لَا شَیْئَ مِنَ الزَّنْجِیِّ بِاَبْيَضَ وَ الرَّابِعَةُ السَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ نَحْوُ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لَيْسَ بِاَسْوَدَ

ترجمہ: محصورات چار ہیں، ان میں سے ایک موجبہ کلیہ ہے جیسے تیرا قول کُلُّ انسانٍ حیوانٌ (ہر انسان جاندار ہے) اور دوسرا موجبہ جزئیہ ہے جیسے بعضُ الحیوانِ اسودُ (بعض حیوان کالے ہیں) اور تیسرا سالبہ کلیہ ہے جیسے لَاشَیَٔ مِنَ الزَّنْجِیِّ بابیَض (کوئی حبشی سفید نہیں ہے) اور چوتھا سالبہ جزئیہ ہے جیسے بعضُ الانسانِ لیسَ بابیض (بعض انسان کالے نہیں ہیں)

تشریح: اس فصل میں قضیہ محصورہ کی قسمیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں (۱) موجبہ کلیہ (۲) موجبہ جزئیہ (۳) سالبہ کلیہ (۴) سالبہ جزئیہ۔

دلیل حصر: قضیہ محصورہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں حکم کسی شئی کے ثبوت کا ہو گا یا سلب کا اور حکم ثبوت کا ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ حکم موضوع کے تمام افراد پر لگایا گیا ہو گا یا بعض افراد پر اگر تمام افراد پر حکم لگایا گیا ہو تو یہ موجبہ کلیہ ہے اور اگر بعض افراد پر حکم ہو تو یہ موجبہ جزئیہ ہے، اور اگر حکم سلب کا لگایا گیا ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو سلب کا حکم تمام افراد پر ہو گا یا بعض پر اگر تمام افراد پر سلب کا حکم لگایا گیا ہو تو یہ سالبہ کلیہ ہے اور اگر بعض افراد پر سلب کا حکم ہو تو یہ سالبہ جزئیہ ہے اب ہر ایک کی تعریف اور مثال ملاحظہ ہو

موجبہ کلیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے تمام افراد پر محمول کا حکم لگایا گیا ہو جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ، دیکھئے اس مثال میں حیوان ہونے کا حکم انسان کے تمام افراد پر لگایا گیا ہے لہٰذا یہ قضیہ محصورہ موجبہ کلیہ کی مثال ہے۔

موجبہ جزئیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے بعض افراد پر محمول کا حکم لگایا گیا ہو جیسے بعضُ الحیوان اسودُ، دیکھئے اس مثال میں حیوان کے بعض افراد پر کالا ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اسلئے کہ حیوان کے تمام افراد کالے نہیں ہوتے بلکہ حیوان کے بعض افراد کالے ہوتے ہیں جیسے بھینس، کوّا، بعض بیل اور بعض مرغی وغیرہ۔ حیوان کے بعض افراد سفید ہوتے ہیں جیسے بطخ، بعض بیل وغیرہ، لہٰذا بعض الحیوان اسودُ، یہ موجبہ جزئیہ کی مثال ہے۔

سالبہ کلیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے تمام افراد سے حکم کی نفی کی گئی ہو جیسے لاشئی منَ الزّنجیِ بابیض، دیکھئے اس مثال میں حبشی کے تمام افراد سے سفید ہونے کی نفی کی گئی ہے کہ کوئی بھی حبشی سفید نہیں ہوتا بلکہ سب سیاہ اور کالے ہوتے ہیں لہٰذا یہ سالبہ کلیہ کی مثال ہے۔

سالبہ جزئیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے بعض افرد سے محمول کے حکم کی نفی کی گئی ہو جیسے بعضُ الانسان لیسَ باسودَ، دیکھئے اس مثال میں انسان کے بعض افراد سے کالا ہونے کی نفی کی گئی ہے کیونکہ انسان کے تمام افراد کالے نہیں ہوتے بلکہ بعض افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو کالے نہیں ہوتے بلکہ سفید ہوتے ہیں اور بعض کالے ہوتے ہیں اور بعض نہ بالکل کالے ہوتے ہیں اور نہ بالکل سفید بلکہ درمیانی ہوتے ہیں جنہیں (سانولا) کہا جاتا ہے، لہٰذا بعضُ الانسان لیس باسود سالبہ جزئیہ کی مثال ہے۔

فَصْلٌ: اَلَّذِیْ یُبَیِّنُ بِہٖ کَمِّیَۃُ الْاَفْرَادِ مِنَ الْکُلِّیَۃِ وَ الْبَعْضِیَۃِ یُسَمّٰی سُوْراً وَھُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ سُوْرِ الْبَلَدِ وَ سُوْرُ الْمُوْجَبَۃِ الْکُلِّیَۃِ کُلٌّ وَ لَامُ الْاِسْتِغْرَاقِ وَ سُوْرُ الْمُوْجَبَۃِ الْجُزْئِیَّۃِ بَعْضٌ وَ وَاحِدٌ مِنَ الْجِسْمِ جَمَادٌ وَ سُوْرُ السَّالِبَۃِ الْکُلِّیَۃِ لَا شَئْیَ وَلَا وَاحِدَ نَحْوُ لَا شَئْیَ مِنَ الْغُرَابِ بِاَبْیَضَ وَ لَا وَاحِدَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ وَ وُقُوْعُ النَّکِرَۃِ تَحْتَ النَّفْیِ نَحْوُ مَا مِنْ مَاءٍ اِلَّا وَھُوَ رَطْبٌ وَ سُوْرُ السَّالِبَۃِ الْجُزْئِیَّۃِ لَیْسَ بَعْضُ کَقَوْلِکَ لَیْسَ بَعْضُ الْحَیْوَانِ بِحِمَارٍ وَ بَعْضُ لَیْسَ کَمَا

تَقُوْلُ بَعْضُ الْفَوَاكِهِ لَيْسَ بِحُلْوٍ اِعْلَمْ اَنَّ فِیْ كُلِّ لِسَانٍ سُوْراً يَخُصُّهَا فَفِی الْفَارسِيَّةِ لفظ "ھر" سُوْرُ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَةِ كَقَوْلِ الشَّاعِرِ ؎

بیت: ہر آنکس کہ در بند حرص او فتاد دہد خرمن زندگانی بباد

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے یہ بیان کیا گیا تھا کہ مناطقہ حضرات قضیہ محصورہ سے بحث کرتے ہیں اس کے علاوہ دوسرے قضایا سے بحث نہیں کرتے نیز آپ کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ قضیہ محصورہ میں حکم افراد پر لگتا ہے اور اس میں افراد کی مقدار کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کر دی جاتی ہے تو اب اس فصل میں مصنفؒ ان الفاظ کو ذکر فرما رہے ہیں جن کے ذریعہ افراد کی مقدار کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ وہ الفاظ جن کے ذریعہ افراد کی مقدار بیان کی جاتی ہے ان کو سور کہا جاتا ہے اور یہ سورُ البلد سے ماخوذ ہے اور سور البلد کے معنی شہر کی چہار دیواری کے آتے ہیں جو شہر کو گھیرے رہتی ہے اور پورے شہر کا احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہے جسے شہر پناہ اور قلعہ کہا جاتا ہے۔ سور البلد اور وہ سور جو افراد پر دلالت کرتے ہیں ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سور البلد پورے شہر کا احاطہ کر لیتی ہے کہ کوئی اگر اسکے اندر سے نکلنا چاہے یا اس کے اندر کوئی آنا چاہے تو دروازہ کے علاوہ ہر جگہ سے نہ آسکتا ہے اور نہ جاسکتا ہے اسی طرح وہ الفاظ جو اپنے موضوع کے افراد پر دلالت کرتے ہیں وہ بھی موضوع کے افراد کو اس طرح گھیر لیتے ہیں کہ کوئی فرد نہ اس سے نکل سکتا ہے اور نہ دوسرے افراد اس کے اندر داخل ہو سکتے ہیں جب ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیان مناسبت سمجھ میں آگئی تو اب محصورات اربعہ میں ہر ایک کا سور ملاحظہ فرمائیں، موجبہ کلیہ کا سور لفظ کُلٌّ اور لامِ استغراق ہے یعنی لفظ کل اور لامِ استغراق کا ہونا قضیہ کے موجبہ کلیہ ہونے کی علامت ہے اب رہا یہ سوال کہ موجبہ کلیہ کا سور لفظ کل اور لامِ استغراق کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ موجبہ کلیہ میں محمول کے ثبوت کا حکم موضوع کے تمام افراد پر لگایا جاتا ہے اور لامِ استغراق اور کل بھی چونکہ اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرتے ہیں اسی لئے موجبہ کلیہ کا سور لفظ کل اور لامِ استغراق کو قرار دیا گیا چنانچہ اب اسکو مثال سے سمجھئے جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے، تو دیکھئے اس مثال میں حیوان ہونے کا حکم انسان کے ہر ہر فرد پر لگایا گیا ہے کہ انسان کے تمام افراد حیوان ہیں اس حکم سے انسان کا کوئی فرد نکل نہیں سکتا اور لفظ کل اس پر دلالت کرتا ہے لہٰذا کلُّ انسانٍ حیوانٌ قضیہ موجبہ کلیہ ہے، اور لفظ کل اسکا سور ہے۔ اور جیسے الانسانُ ناطقٌ انسان کا ہر ہر فرد ناطق ہے اس حکم سے انسان کا کوئی فرد نکل نہیں سکتا، تو دیکھئے اس مثال میں ناطق ہونے کا حکم انسان کے ہر ہر فرد پر لگایا گیا ہے اور الف لام جو استغراق کا ہے اس پر دلالت کرتا ہے اور انسان کے تمام افراد کا احاطہ کئے ہوئے ہے لہٰذا یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور لامِ استغراق اس کا سور ہے۔

موجبہ جزئیہ کا سور: بعض اور واحد ہے، یعنی ان دونوں کا قضیہ میں داخل ہونا قضیہ کے موجبہ جزئیہ ہونے کی علامت ہے کیونکہ موجبہ جزئیہ میں محمول کے ثبوت کا حکم موضوع کے بعض افراد پر لگایا جاتا ہے اور لفظ بعض اور واحد بھی اپنے مدخول کے بعض افراد پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا یہ دونوں موجبہ جزئیہ کے سور ہوں گے اب مثال

ملاحظہ ہو، جیسے بعضُ الجسم جمادٌ اور واحدٌ من الجسم جمادٌ تو دیکھئے ان دونوں مثالوں میں سے ہر ایک میں جماد ہونے کا حکم جسم کے بعض افراد پر لگایا گیا ہے اور لفظ بعض اور لفظ واحد اس پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا یہ قضیہ موجبہ جزئیہ ہے اور لفظ بعض اور واحد اس کے سور ہیں۔

سالبہ کلیہ کا سور: لاشئی اور لاواحد ہے، جیسے لاشئیَ منَ الغُراب بابیض (کوئی کوا سفید نہیں ہے) دیکھئے اس مثال میں کوے کے ہر ہر فرد سے سفید ہونے کی نفی کی گئی ہے لہٰذا یہ سالبہ کلیہ ہے اور تمام افراد سے سفید ہونے کی نفی پر لاشئی دلالت کرتا ہے لہٰذا لاَ شئی سالبہ کلیہ کا سور ہے، اسی طرح سالبہ کلیہ کا دوسرا سور لاواحد ہے، جیسے لاَ واحدَ مِنَ النَّارِ ببَارِدٍ، (کوئی آگ ٹھنڈی نہیں ہے) دیکھئے اس مثال میں آگ کے ہر ہر فرد سے ٹھنڈا ہونے کی نفی کی گئی ہے لہٰذا یہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے اور چونکہ "لاواحد" اس پر دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ سالبہ کلیہ کا سور ہے۔ نیز یہ بھی یاد رکھئے کہ جس طرح سالبہ کلیہ کا سور لاشئی اور لاواحد ہے اسی طرح نکرہ کا نفی کے تحت واقع ہونا بھی قضیہ کے سالبہ کلیہ ہونے کی علامت ہے لیکن شرط یہ ہے کہ عدم استغراق کا قرینہ نہ پایا جائے اگر عدم استغراق کا قرینہ پایا جائے گا تو یہ سالبہ کلیہ کا سور نہ ہوگا جیسے مَا جَاءَنِیْ رَجلٌ بل رجُلاَنِ اس مثال میں نکرہ کا تحت النفی ہونا سالبہ کلیہ کا سور نہیں ہے کیونکہ یہاں استغراق نہ ہونے کا قرینہ پایا جا رہا ہے۔ الحاصل اگر نکرہ تحت النفی واقع ہو اور عدم استغراق کا قرینہ نہ پایا جائے تو وہ بھی سالبہ کلیہ کا سور ہوگا کیونکہ نکرہ فردِ مبہم غیر معین پر دلالت کرتا ہے اور جب اس پر حرف نفی داخل کر دی گئی تو ہر فرد غیر معین کی نفی ہو گئی جس سے تمام افراد کی نفی لازم آتی ہے، اسی کو دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ جب نکرہ تحت النفی واقع ہوتا ہے تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے اس کو بھی سالبہ کلیہ کا سور شمار کیا جائے گا جیسے مَا مِنْ ماءٍ اِلاَّ هُوَ رطبٌ (نہیں ہے کوئی پانی مگر وہ تر ہے) دیکھئے اس مثال میں لفظ ماء نکرہ ہے اور نفی کے بعد ہے جس کی وجہ سے عموم کا فائدہ دے رہا ہے یعنی پانی کے ہر ہر فرد سے غیر رطب کی نفی کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا یہ سالبہ کلیہ ہے اور اس پر چونکہ نکرہ تحت النفی دلالت کر رہا ہے لہٰذا یہ سالبہ کلیہ کا سور ہے۔ (مصباح التہذیب وغیرہ)

سالبہ جزئیہ کا سور: لَیسَ بعض ہے جیسے لَیسَ بعضُ الحیوانِ بِحِمَارٍ (بعض حیوان گدھے نہیں ہیں) دیکھئے اس مثال میں بعض حیوان سے گدھا ہونے کی نفی کی جا رہی ہے لہٰذا یہ سالبہ جزئیہ ہے اور چونکہ "لیس بعض" اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے وہ سالبہ جزئیہ کا سور ہے اسی طرح سالبہ جزئیہ کا سور بعض لیس بھی آتا ہے جیسے بعضُ الفواکِهِ لیسَ بحُلْوٍ (بعض میوے میٹھے نہیں ہیں) دیکھئے اس مثال میں بعض میوے سے میٹھا ہونے کی نفی کی جا رہی ہے لہٰذا یہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہے اور بعض لیس چونکہ بعض افراد سے حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے اس لئے وہ سالبہ جزئیہ کا سور ہے۔

لیس بعض اور بعض لیس میں فرق: دو طرح سے کیا جاتا ہے ایک یہ کہ لیس بعض تو کبھی کبھی سلبِ کل کے واسطے بھی آتا ہے اور بعض لیس ہمیشہ سلب جزئی کے لئے آتا ہے اور وجہ یہ ہے کہ لیس بعض میں نکرہ تحت النفی ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا لیس بعض سلب کل کے لئے بھی آ جائے گا اور بعض لیس چونکہ نکرہ تحت النفی

واقع نہیں ہے لہٰذا یہ سلب کلی کے لئے نہ ہوگا اور دوسرا فرق یہ ہے کہ بعض لیس بھی بھی موجبہ معدولہ میں آتا ہے جبکہ رابطہ حرف سلب پر مقدم آجائے اور لیس بعض موجبہ معدولہ میں نہیں آتا کیونکہ اس صورت میں واسطہ حرف سلب پر مقدم نہیں ہوتا۔ (مصباح التہذیب وغیرہ)

اِعلَمْ اَنَّ فِیْ کُلِ لِسَانٍ سُوْراً الخ: اس عبارت سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ محصورات اربعہ کے واسطے سور کا ہونا عربی زبان ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر زبان میں سور ہوتا ہے جو اسی زبان کے ساتھ خاص ہوتا ہے چنانچہ صاحب کتاب نے فرمایا کہ فارسی میں موجبہ کلیہ کا سور لفظ "ہر" آتا ہے جیسا کہ شاعر نے اپنے شعر میں موجبہ کلیہ کا سور لفظ "ہر" استعمال فرمایا ہے ؎

ہر آں کس کہ در بندِ حرص او فتاد — دہد خرمن زندگانی بباد

دیکھئے اس شعر میں انسان کے ہر ہر فرد کے لئے یہ حکم ہے کہ جو آدمی حرص ولالچ میں پڑتا ہے اور لالچی ہو جاتا ہے تو وہ اپنی زندگی کے کھلیان کو ہوا دیتا ہے یعنی اپنی زندگی کو برباد کر دیتا ہے اور ہر جگہ ذلیل و رسوا ہوتا ہے۔ موجبہ جزئیہ کا سور برخ ہست ہے (تھوڑا ہے) اور سالبہ کلیہ کا سور فارسی زبان میں ہیچ نیست ہے اور سالبہ جزئیہ کا سور فارسی میں برخ نیست ہے، اسی طرح اُردو زبان میں بھی سور کا استعمال ہوتا ہے چنانچہ موجبہ کلیہ کا سور اُردو زبان میں "سب"، "تمام" ہے اور موجبہ جزئیہ کا سور تھوڑا، کوئی نہ کوئی، چند۔ اور سالبہ کلیہ کا سور اُردو میں کچھ نہیں، کوئی نہیں، آتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا سور بعض نہیں، چند نہیں آتا ہے۔

فَصْلٌ: قَدْ جَرَتْ عَادَةُ الْمِیْزَانِیِیْنَ اَنَّهُمْ یُعَبِّرُوْنَ عَنِ الْمَوْضُوْعِ بِجَ وَ عَنِ الْمَحْمُوْلِ بِبَ فَمَتٰی اَرَادُوْا التَّعْبِیْرَ عَنِ الْمُوْجِبَةِ الْکُلِّیَةِ یَقُوْلُوْنَ کُلُّ جَ بَ وَ مَقْصُوْدُهُمْ مِنْ ذٰلِكَ الْاِیْجَازُ وَ دَفْعُ تَوَهُّمِ الْاِنْحِصَارِ

ترجمہ: تحقیق کہ منطقیوں کی عادت جاری ہے کہ وہ موضوع کو "ج" سے اور محمول کو "ب" سے تعبیر کرتے ہیں پس جب وہ ارادہ کرتے ہیں موجبہ کلیہ کی تعبیر کا تو کہتے ہیں "کل ج ب" اور ان کا مقصود اس (تعبیر) سے اختصار ہے اور انحصار کے وہم کو دور کرنا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ مناطقہ کی ایک خاص عادت کا بیان کر رہے ہیں کہ ان کی عادت ہے کہ موضوع کو "ج" اور محمول کو "ب" سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ وہ جب موجبہ کلیہ کی تعبیر کرنا چاہتے ہیں تو موضوع کی جگہ "ج" اور محمول کی جگہ "ب" کا استعمال فرماتے ہیں اور کہتے ہیں "کُلُّ جَ بَ" اور ایسا کرنے میں ان کا دو مقصد ہے (ا) تاکہ لفظوں میں اختصار پیدا ہو جائے اس لئے کہ کُلُّ انسانٍ حیوانٌ کے مقابلہ میں کُلُّ جَ بَ، بہت ہی مختصر ہے اور اس سے پہلے آپ کو یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مناطقہ الفاظ سے بحث نہیں کرتے البتہ صرف اتنے الفاظ سے بحث کرتے ہیں جسکے ذریعہ استفادہ اور افادہ ہو سکے اور موضوع اور محمول کی جگہ ج اور ب کے ذریعہ افادہ اور استفادہ

مکمل طور پر ہو سکتا ہے اور الفاظ میں جتنا اختصار ہوتا اتنا ہی اچھا ہے اور ج، ب چونکہ انسان اور حیوان کے مقابلہ میں مختصر ہے اس لئے موجبہ کلیہ کی تعبیر کُلُّ ج، ب، سے کرتے ہیں (۲) دوسرا مقصد یہ ہے کہ ایسا کر کے ایک وہم کو دور کرنا مقصود ہے۔ کسی کو یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ مناطقہ کے یہاں موضوع اور محمول کے لئے صرف انسان اور حیوان ہی ہے جو ہر جگہ مثالوں میں پیش کرتے ہیں اس کے علاوہ ان کے یہاں کوئی اور لفظ ہے ہی نہیں جس کو مثال میں پیش کیا جائے تو اس وہم کو دور کرنے کے لئے مناطقہ نے موضوع کو "ج" اور محمول کو "ب" سے تعبیر کر کے یہ بتادیا کہ ان دونوں سے ہر موضوع اور محمول مراد ہو سکتا ہے خواہ انسان اور حیوان ہوں یا اس کے علاوہ کوئی اور الفاظ، موضوع اور محمول کے لئے انسان اور حیوان ہی کی کوئی تخصیص نہیں ہے جو نسا بھی لفظ آپ استعمال کرنا چاہیں کر سکتے ہیں آپ کو اختیار ہے۔

اعتراض: لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ظاہر کا تقاضا تو یہ تھا کہ موضوع کو "ا" اور محمول کو "ب" سے تعبیر کرتے اس لئے کہ حروف تہجی میں سب سے پہلے یہی دونوں ہیں تو پھر موضوع اور محمول کو "ج" اور "ب" ہی سے کیوں تعبیر فرمایا؟

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ الف چونکہ ساکن ہوتا ہے اگر موضوع کو الف سے تعبیر کیا جاتا تو ابتداء بالسکون لازم آتا جو کہ محال ہے اس وجہ سے الف کو چھوڑ دیا پھر رہا یہ سوال کہ "ت" اور "ث" تو ساکن نہیں ہیں تو پھر موضوع کی تعبیر کرنے کے لئے ان دونوں کا انتخاب کیوں نہیں فرمایا "ج اور ب" ہی کا کیوں انتخاب کیا گیا؟ جواب:۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ "ب" کو چونکہ "ت" اور "ث" سے کتابت اور لکھائی میں مشابہت ہے ان میں صرف نقطے کا فرق ہے حالانکہ لکھائی میں امتیاز نہ ہونا چاہیے تاکہ موضوع اور محمول کا فرق ظاہر ہو جائے تو موضوع اور محمول کے درمیان امتیاز کے لئے ج اور ب کو اختیار کیا گیا اور "ت اور ث" کو چھوڑ دیا۔

سوال: لیکن پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ چلو ہم نے مان لیا کہ ت اور ث کے لینے میں چونکہ التباس تھا اس لئے ان دونوں کو چھوڑ کر آپ نے "ج" ہی کو لے لیا لیکن حروف تہجی میں ب ج سے مقدم ہے اور موضوع محمول پر مقدم ہوتا ہے تو ب کا مقدم ہونا یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس کو موضوع کی جگہ رکھا جائے اور ج کو محمول کی جگہ پھر اس کے برعکس موضوع کی جگہ ج اور محمول کی جگہ "ب" کیوں رکھا اور موضوع کو ج اور محمول کو ب سے کیوں تعبیر فرمایا؟

جواب: یہ ہے کہ موضوع کو "ج" اور محمول کو "ب" سے تعبیر کرتے تو کسی کو یہ وہم تھا کہ شاید یہاں ب اور ج کو حروف تہجی میں سے شمار کیا جا رہا ہے لیکن جب ترتیب بدل گئی تو یہ وہم بھی ختم ہو گیا دوسرا جواب یہ ہے کہ موضوع کو "ج" سے اور محمول کو "ب" سے تعبیر کر کے ایک نکتہ کی طرف اشارہ کر دیا اور وہ نکتہ یہ ہے کہ ابجد کے حساب سے "ج" کے تین عدد نکلتے ہیں اور "ب" کے دو، اور موضوع کے اندر چونکہ تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) ذاتِ موضوع (۲) وصفِ موضوع (۳) اور دونوں کا آپس میں اتصاف۔ اور محمول کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں (۱) وصفِ محمول (۲) اور وصفِ محمول کا موضوع سے اتصاف، تو موضوع کو ج سے اسلئے تعبیر فرمایا تاکہ اس کے تینوں عدد موضوع کے تینوں چیزوں پر دلالت کریں اور محمول کو "ب" سے اس لئے تعبیر فرمایا تاکہ "ب" کے دو عدد محمول کی دونوں چیزوں پر دلالت کریں۔

فَصْل: اَلْحَمْلُ فِیْ اِصْطِلَاحِهِمْ اِتِّحَادُ الْمُتَغَائِرَیْنِ فِی الْمَفْهُوْمِ بِحَسْبِ الْوُجُوْدِ فَفِیْ قَوْلِكَ زَیْدٌ كَاتِبٌ وَ عَمْرٌو شَاعِرٌ مَفْهُوْم زَیْدٍ مُغَائِرٌ لِمَفْهُوْمِ كَاتِبٍ لٰكِنَّهُمَا مَوْجُوْدَانِ بِوُجُوْدٍ وَاحِدٍ وَكَذَا مَفْهُوْمُ عَمْرٍو وَ شَاعِرٍ مُتَغَائِرٌ وَ قَدْ اِتَّحَدَ فِی الْوُجُوْدِ ثُمَّ الْحَمْلُ عَلٰی قِسْمَیْنِ لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ بِوَاسِطَةِ فِیْ اَوْ ذُوْ اَوِ اللَّامِ كَمَا فِیْ قَوْلِكَ زَیْدٌ فِی الدَّارِ وَ الْمَالُ لِزَیْدٍ وَ خَالِدٌ ذُوْ مَالٍ یُسَمَّی الْحَمْلُ بِالْاِشْتِقَاقِ وَ اِنْ لَمْ یَكُنْ كَذٰلِكَ بَلْ یُحْمَلُ شَیْءٌ عَلٰی شَیْءٍ بِلَا وَاسِطَةِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ یُقَالُ لَهُ الْحَمْلُ بِالْمُوَاطَاةِ نَحْوُ عَمْرٌو طَبِیْبٌ وَ بَكْرٌ فَصِیْحٌ۔

ترجمہ: حمل ان کی اصطلاح میں مفہوم میں دو متغائر چیزوں کے اعتبار سے ایک ہونا ہے پس تیرے قول زیدٌ کاتبٌ اور عمرٌو شاعرٌ میں زید کا مفہوم کاتب کے مفہوم کے مغائر ہے، اسی طرح عمرو اور شاعر کا مفہوم متغائر ہے اور حال یہ ہے کہ وجود میں دونوں متحد ہیں، پھر حمل دو قسم پر ہے اسلئے کہ یہ اگر فی، ذو، یالام کے واسطے سے ہے جیسے تیرا قول زیدٌ فی الدار (زید گھر میں ہے) اور المالُ لزیدٍ (مال زید کے لئے ہے) اور خالدٌ ذُو مالٍ (خالد مال والا ہے) تو اس کا نام حمل بالاشتقاق رکھا جاتا ہے اور اگر اس طرح نہ ہو بلکہ ایک شئی کا حمل دوسری شئی پر ان واسطوں میں سے کسی واسطہ کے بغیر ہو تو اس کو حمل بالمواطاۃ کہا جاتا ہے جیسے عمرٌو طبیبٌ (عمرو طبیب ہے) اور بکرٌ فصیحٌ (بکر فصیح ہے)

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے آپ کو یہ بات معلوم ہو چکی کہ قضیہ حملیہ میں محمول کے ثبوت یا نفی کے حکم کو موضوع پر حمل کیا جاتا ہے تو اس فصل میں مصنفؒ حمل کی تحقیق بیان فرما رہے ہیں حمل کے لغوی معنی ہیں لادنا یعنی کسی چیز کے ثبوت یا اس کی نفی کے حکم کو کسی چیز پر لاد دینا، اور مناطقہ کی اصطلاح میں مفہوم میں دو متغائر چیزوں کا وجود کے اعتبار سے متحد ہونے کو حمل کہا جاتا ہے مثلاً آپ کہیں زیدٌ کاتبٌ تو دیکھئے اس مثال میں زید اور کاتب دو لفظ ہیں اور دونوں مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہیں اس لئے کہ زید مفہومِ ذات پر اور کاتب مفہوم وصف پر دلالت کرتا ہے اور آپ بخوبی جانتے ہیں کہ ذات کا مفہوم وصف کے مفہوم کے متغائر ہے لہٰذا یہ دونوں چیزیں جن دو لفظوں سے مفہوم ہو رہی ہے وہ بھی آپس میں ضرور متغائر ہوں گی لیکن یہ دونوں وجود کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ جو زید ہے وہی کاتب ہے اور جو کاتب ہے وہی زید ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں گویا یہ دونوں دو موجود ہیں لیکن دونوں کا وجود ایک ہے یعنی خارج میں دونوں ایک ساتھ پائے جاتے ہیں اور دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے پس مثال مذکور زیدٌ کاتبٌ میں کاتب کا حمل زید پر ہے، اسی طرح عمرٌو شاعرٌ، میں بھی شاعر کا حمل عمرو پر ہے اس لئے کہ عمرو اور شاعر دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے لیکن خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے ایک ہیں اس لئے کہ جو عمرو ہے وہی شاعر ہے اور جو شاعر ہے وہی عمرو ہے۔

ثُمَّ الحمل الخ: اس عبارت سے مصنفؒ حمل کی تقسیم فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ حمل کی دو قسمیں ہیں (۱) حمل بالاشتقاق (۲) حمل بالمواطاۃ۔

دلیل حصر: اس لئے کہ یا تو محمول کا حمل موضوع پر فی، ذو، یا لام کے واسطے سے ہوگا یا بغیر واسطے کے اگر پہلی صورت ہو تو اس کو حمل بالاشتقاق کہتے ہیں اور اگر دوسری صورت ہو تو اسکو حمل بالمواطاۃ کہتے ہیں۔

حمل بالاشتقاق: وہ حمل ہے جس میں محمول کا حکم موضوع پر فی یا ذو یا لام کے واسطہ سے لگایا گیا ہو جیسے زیدٌ فی الدّارِ، المالُ لزیدٍ اور خالدٌ ذو مالٍ. دیکھئے مذکورہ مثالوں میں سے پہلی مثال میں محمول کا حکم موضوع پر فی کے واسطے سے لگایا گیا ہے، اور دوسری مثال میں لام کے واسطے سے، تیسری مثال میں ذو کے واسطے سے لگایا گیا ہے لہٰذا یہ حمل بالاشتقاق کی مثالیں ہیں۔

حمل بالمواطاۃ: وہ حمل ہے کہ جس میں محمول کا حکم موضوع پر مذکورہ واسطوں میں سے بغیر کسی واسطہ کے لگایا گیا ہو جیسے عمروٌ طبیبٌ وبکرٌ فصیحٌ، دیکھئے ان دو مثالوں میں محمول کا حکم موضوع پر بغیر کسی واسطہ کے لگایا گیا ہے لہٰذا یہ دونوں حمل بالمواطاۃ کی مثالیں ہیں۔

سوال: جب حمل کسی واسطے سے ہو تو اس کا نام حمل بالاشتقاق کیوں رکھا گیا؟ اسی طرح جب محمول کا حمل بغیر کسی واسطہ کے ہو تو اس حمل کو حمل بالمواطاۃ کیوں کہتے ہیں؟

جواب: محمول کی نسبت موضوع کی طرف اگر کسی واسطہ سے ہو تو اس کو حمل بالاشتقاق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جس طرح مشتق مشتق منہ کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح یہ حمل مذکورہ واسطوں کا محتاج ہوتا ہے اور بغیر واسطہ کی صورت میں حمل کو حمل بالمواطاۃ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مواطاۃ باب مفاعلت سے ہے اس کے معنی موافقت کے ہیں، اور اس حمل میں بھی موضوع اور محمول مصداق کے اعتبار سے ایک دوسرے کے بالکل موافق ہیں جیسے بکرٌ فصیحٌ میں بکر اور فصیح کا مصداق ایک ہے جو بکر ہے وہی فصیح ہے اور جو فصیح ہے وہی بکر ہے لہٰذا اس توافق کی بناء پر اسکو حمل بالمواطاۃ کہتے ہیں۔

فوائد: حمل بالمواطاۃ کی قسمیں اگرچہ کتاب میں نہیں ہیں لیکن فائدہ کے پیش نظر اس کی قسمیں بھی ذکر کی جارہی ہیں، چنانچہ محشیؒ فرماتے ہیں کہ حمل بالمواطاۃ کی دو قسمیں ہیں (۱) حمل اوّلی (۲) حمل متعارف۔ حمل اوّلی وہ حمل ہے جس میں موضوع اور محمول ذات اور وجود دونوں کے اعتبار سے ایک ہو تغایر دونوں میں صرف اعتباری ہو جیسے الانسانُ انسانٌ، دیکھئے اس مثال میں موضوع اور محمول ذات اور وجود کے اعتبار سے ایک ہی ہیں اور دونوں میں صرف تغایر اعتباری ہے جو حمل کے لئے کافی ہے اب تغایر اعتباری اس طرح سمجھو کہ اس مثال میں پہلا انسان موضوع ہے اور دوسرا محمول ہے اور موضوع کا تعقل (یعنی سمجھنا) پہلے ہوتا ہے اور محمول کا تعقل بعد میں، پس اوّل انسان کا سمجھنا پہلے ہونا اور ثانی کا سمجھنا بعد میں ہونا یہی تغایر اعتباری ہے۔

حمل متعارف: وہ حمل ہے جس میں موضوع اور محمول وجود کے اعتبار سے ایک ہو لیکن ذات اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہو جیسے الانسانُ حیوانٌ دیکھئے اس مثال میں انسان اور حیوان صرف وجود کے اعتبار سے ایک ہیں یعنی جو انسان ہے وہی حیوان ہے اور جو حیوان ہے وہی انسان ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں الگ الگ ہیں، قضیہ کے اندر اسی حمل متعارف کا اعتبار کیا گیا ہے کیونکہ اسکا استعمال بہت زیادہ ہوتا ہے اور یہی شائع اور مشہور ہے، حمل اوّلی کا

قضایا اور علوم میں کوئی اعتبار نہیں پھر حمل متعارف کی محمول کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) حمل بالذات (۲) حمل بالعرض۔

حمل متعارف بالذات: وہ حمل متعارف ہے جس میں محمول موضوع کی ذات و حقیقت میں داخل ہو جیسے الانسان ناطقٌ، دیکھئے اس مثال میں ناطق محمول ہے جو انسان کی حقیقت میں داخل ہے۔

حمل متعارف بالعرض: وہ حمل متعارف ہے جس میں محمول موضوع کیلئے عرض ہو جیسے الانسانُ ضاحکٌ و الانسانُ ماشٍ، ملاحظہ فرمایئے ان دو مثالوں میں محمول یعنی ضاحک اور ماش انسان کے لئے عرض ہیں۔

فَصْلٌ: تَقْسِيمٌ آخَرُ لِلْحَمْلِيَّةِ مَوْضُوعُ الْحَمْلِيَّةِ إِنْ كَانَ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ وَكَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِاعْتِبَارِ خُصُوصِ وُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ كَانَتِ الْقَضِيَّةُ خَارِجِيَّةً نَحْوُ الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ وَ إِنْ كَانَ مَوْجُودًا فِي الذِّهْنِ وَكَانَ الْحُكْمُ بِاعْتِبَارِ خُصُوصِ وُجُودِهِ فِي الذِّهْنِ كَانَتْ ذِهْنِيَّةً نَحْوُ الْإِنْسَانُ كُلِّيٌّ وَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ بِاعْتِبَارِ تَقَرُّرِهِ فِي الْوَضْعِ مَعَ عَزْلِ النَّظَرِ عَنْ خُصُوصِيَّةِ ظَرْفِ الْخَارِجِ أَوِ الذِّهْنِ سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ حَقِيقِيَّةً نَحْوُ الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ وَ السِّتَّةُ ضِعْفُ الثَّلٰثَةِ

ترجمہ: (یہ) حملیہ کی ایک دوسری تقسیم ہے، حملیہ کا موضوع اگر خارج میں موجود ہو اور حکم اس قضیہ میں موضوع کے تحقق اور اسکے خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے ہو تو وہ قضیہ خارجیہ ہوگا جیسے الانسانُ کاتبٌ، اور اگر حملیہ کا موضوع ذہن میں موجود ہو اور خاص طور پر اس میں حکم موضوع کے ذہن میں پائے جانے کے اعتبار سے ہو تو یہ قضیہ ذہنیہ ہے جیسے الانسانُ کُلّیٌّ اور اگر حکم اس کے واقع میں ثابت ہونے کے اعتبار سے ہو خارج یا ذہن کے ظرف کی خصوصیت سے قطع نظر کرتے ہوئے تو اسکا نام قضیہ حقیقیہ رکھا جاتا ہے جیسے الاربعةُ زوجٌ (چار جفت ہے) والستّة ضعف الثلثة (چھ تین کا دوگنا ہے)

تحقیق وتشریح: اس فصل میں قضیہ حملیہ کی تیسری تقسیم بیان کی گئی ہے، یہ تقسیم وجودِ موضوع کے اعتبار سے ہے یہ بات یاد رہے کہ موضوع کا پایا جانا صرف قضیہ موجبہ میں ضروری ہے سالبہ میں موضوع کا فرض کرنا بھی کافی ہے حقیقت میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے جیسے جبلُ الذّهب ليس بموجودٍ یہ قضیہ سالبہ ہے اس کا موضوع یعنی "سونے کا پہاڑ" کہیں موجود نہیں ہے، صرف یہ فرضی چیز ہے البتہ قضیہ موجبہ میں محمول کے حکم کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ پہلے خود موضوع ثابت ہو کیونکہ موضوع چونکہ مثبت لہ ہے اور محمول مثبت، اور مثبت کا مثبت لہ کیلئے ثابت ہونا فرع ہے مثبت لہ ثابت ہونے کی۔ الحاصل مصنفؒ نے وجودِ موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تین قسمیں ذکر کی ہیں (۱) خارجیہ، (۲) حقیقیہ اور (۳) ذہنیہ۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں!

قضیہ خارجیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع خارج میں موجود ہو اور موضوع کے لئے ثبوت محمول یا سلب محمول کا حکم بھی موضوع کے خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے لگایا گیا ہو جیسے الانسانُ کاتبٌ، دیکھئے

اس مثال میں الانسان موضوع ہے جو خارج میں موجود ہے اور کاتب کا حکم اس پر خارج کے اعتبار سے لگایا گیا ہے، کیونکہ انسان خارج کے اعتبار سے ہی بالفعل کاتب ہوتا ہے پس یہ قضیہ خارجیہ ہے قضیہ خارجیہ کا نام خارجیہ اس لئے رکھا کہ اس میں حکم خارج کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

قضیہ ذہنیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع ذہن میں موجود ہو اور حکم بھی ذہن ہی میں پائے جانے کے اعتبار سے لگایا گیا ہو جیسے الانسان کُلیٌّ یہ قضیہ موجبہ ہے الانسانُ لیس بجُزئیٍ یہ قضیہ سالبہ ہے۔ دیکھئے مذکورہ دونوں مثالوں میں انسان موضوع ہے جو ذہن میں موجود ہے اور اس کے کلی کے ثبوت کا حکم اور جزئی کی نفی کا حکم ذہن میں پائے جانے کے اعتبار سے لگایا گیا ہے اس لئے کہ انسان بحیثیت کلی اور جزئی خارج میں نہیں پایا جاتا بلکہ ان کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے اس قضیہ کا نام قضیہ ذہنیہ اسوجہ سے رکھا جاتا ہے کہ اس میں حکم خاص طور پر ذہن میں موجود ہونے کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

قضیہ حقیقیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں موضوع کیلئے محمول کے ثبوت کا حکم یا موضوع سے محمول کی نفی کا حکم ذہن اور خارج سے قطع نظر کرتے ہوئے محض واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے لگایا گیا ہو جیسے الاربعۃُ زوجٌ (چار جفت ہے) والسِتّۃُ ضِعفُ الثّلٰثۃِ (چھ تین کا دوگنا ہے) دیکھئے مذکورہ دونوں مثالوں میں چار کا جفت ہونا اور چھ کا تین کا دوگنا ہونا اگرچہ خارجی اور ذہنی اعتبار سے بھی درست ہے لیکن حکم ان میں ان دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے لگایا گیا ہے کہ چار کی حقیقت جفت ہے اور چھ کی حقیقت تین کا دوگنا ہونا ہے لہٰذا یہ دونوں قضیے حقیقیہ ہیں، مذکورہ مثالیں موجبہ کی تھیں اور سالبہ کی مثال الاربعۃ لیس بفرد، دیکھئے اس مثال میں چار سے فرد ہونے کی نفی کی گئی ہے اور یہ حکم نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے لگایا گیا ہے لہٰذا یہ بھی قضیہ حقیقیہ ہے اس قضیہ کا قضیہ حقیقیہ نام اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ اس میں حکم حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

فوائد: (۱) وجود کی تین قسمیں ہیں (۱) وجود خارجی (۲) وجود ذہنی (۳) وجود نفس الامری۔ کسی شئی کا ذہن سے باہر دنیا میں پایا جانا وجود خارجی ہے جیسے مسجد، مدرسہ، ہم اور آپ وغیرہ۔ اور کسی شئی کا ذہن میں پایا جانا وجود ذہنی کہلاتا ہے جیسے انسان کا کلی ہونا، زید کا جزئی ہونا، اور کسی شئی کا وجود بالذات ہونا، اعتبار معتبر پر موقوف نہ ہونا خواہ وجود ذہن میں ہو یا خارج میں ہو وجود نفس لامری ہے جیسے تین کا طاق (بے جوڑ) ہونا چار کا جفت ہونا، زمین و آسمان کا موجود ہونا یہ سب موجودات کسی کے اعتبار کرنے پر موقوف نہیں ہے بلکہ ان کا وجود بالذات ہے (۲) ان تینوں میں سے خارج اور نفس الامری کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی جو چیز خارج میں موجود ہو اس کا نفس الامر میں بھی موجود ہونا ضروری ہے لیکن جو چیز نفس الامر میں پائی جائے اسکا خارج میں پایا جانا کوئی ضروری نہیں تو معلوم ہوا کہ وجود نفس الامری عام ہے اور وجود خارجی خاص ہے، اور وجود ذہنی اور وجود نفس الامری میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے عموم و خصوص من وجہ میں تین مادّے ہوتے ہیں دو افتراق کے اور ایک اجتماع کا، جیسے الاربعۃُ زوجٌ منقسم بمتساویین یہ نفس الامری بھی ہے اور ذہنی بھی، یہ مادہ اجتماع کا ہوا۔ السبعۃ زوجٌ یہ نفس الامری نہیں ہے ذہنی ہو سکتا ہے کیونکہ

ذہن بطور تقدیر عقلی ہر چیز کو فرض کر سکتا ہے خواہ ممکن ہو یا محال ہو، اور خدا کی ذات کا تصور بالکنہ نفس الامری ہے لیکن ذہنی نہیں ہے، اس لئے کہ خدا کی ذات کا تصور بالکنہ ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ ہم خدا تعالیٰ کو اس کے اوصاف سے پہچانتے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ خدا کیسا ہے، یہ دونوں مادے افتراق کے ہیں۔ (کذا فی حاشیہ حمد اللہ شرح سلم عربی)

اَلْقَضِيَّةُ الْمُوْجَبَةُ وَ كَذَا السَّالِبَةُ تَنْقَسِمَانِ اِلٰى مَعْدُوْلَةٍ وَ غَيْرِ مَعْدُوْلَةٍ فَالْمَعْدُوْلَةُ مَا يَكُوْنُ فِيْهِ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءً مِنَ الْمَوْضُوْعِ اَوْ مِنَ الْمَحْمُوْلِ اَوْ كِلَيْهِمَا مِثَالُ الْاَوَّلِ قَوْلُنَا اللَّاحَيُّ جَمَادٌ مِثَالُ الثَّانِيْ زَيْدٌ لَا عَالِمٌ مِثَالُ الثَّالِثِ اللَّاحَيُّ لَا عَالِمٌ هٰذَا فِي الْاِيْجَابِ وَاَمَّا فِي السَّلْبِ، فَمِثَالُ الْاَوَّلِ اللَّاحَيُّ لَيْسَ بِعَالِمٍ وَ مِثَالُ الثَّانِيْ الْعَالِمُ لَيْسَ بِلَا حَيٍّ وَ مِثَالُ الثَّالِثِ اللَّاحَيُّ لَيْسَ بِلَا جَمَادٍ وَ غَيْرُ الْمَعْدُوْلَةِ بِخِلَافِهَا وَ يُسَمّٰى غَيْرُ الْمَعْدُوْلَةِ فِي الْمُوْجَبَةِ بِالْمُحَصَّلَةِ وَفِي السَّالِبَةِ بِالْبَسِيْطَةِ

ترجمہ: قضیہ موجبہ اور اسی طرح سالبہ منقسم ہوتے ہیں معدولہ اور غیر معدولہ کی طرف، پس معدولہ وہ قضیہ ہے جس میں حرف سلب موضوع کا جزء ہو یا محمول کا جزء ہو یا دونوں کا جزء ہو پہلے کی مثال اللاحیُّ جمادٌ ہے (بے جان چیزیں جماد ہیں) دوسرے کی مثال زیدٌ لاعالمٌ ہے (زید غیر عالم ہے) تیسرے کی مثال اللاحیُّ لَا عالمٌ ہے (بے جان غیر عالم ہے) یہ تو ایجاب میں ہے اور بہر حال سلب میں تو اول کی مثال اللاحیُّ لیس بعالمٍ ہے (غیر جاندار عالم نہیں ہے) اور دوسرے کی مثال العالمُ لیس بلا حیٍّ ہے (عالم غیر جاندار نہیں ہے) اور تیسرے کی مثال اللاحیُّ لیس بلا جمادٍ ہے (غیر جاندار غیر جماد نہیں ہے) اور غیر معدولہ اس کے برخلاف ہے اور غیر معدولہ کا نام موجبہ میں محصلہ رکھا جاتا ہے اور سالبہ میں بسیطہ۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے قضیہ حملیہ کی چوتھی تقسیم بیان کی ہے، یہ تقسیم حرف نفی کے قضیہ کا جزء ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ہے، اس اعتبار سے قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) معدولہ (۲) اور غیر معدولہ۔ اگر حرف نفی قضیہ کے جزء کا جزء ہو تو وہ معدولہ ہے، اور جزء نہ ہو تو وہ غیر معدولہ ہے، پھر حرف سلب یا تو موضوع کا جزء ہوگا یا محمول کا یا دونوں کا اگر حرف سلب موضوع کا جزء ہو تو اس کو معدولۃ الموضوع کہتے ہیں اور اگر محمول کا جزء ہو تو اس کو معدولۃ المحمول کہتے ہیں اور اگر موضوع اور محمول دونوں کا جزء ہو تو اس کو معدولۃ الطرفین کہتے ہیں، پھر قضیہ معدولہ کی مذکورہ تینوں قسموں سے ہر ایک یا تو موجبہ ہوگا یا سالبہ، پس قضیہ معدولہ کی کل چھ قسمیں ہو گئیں اب ان میں سے ہر ایک کو مع مثال ذہن نشین کریں۔

(۱) قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع: وہ قضیہ موجبہ ہے جس میں حرف نفی موضوع کا جزء ہو جیسے اللاحیُّ جمادٌ" دیکھئے اس مثال میں حیّ موضوع ہے اور "لا" حرف نفی اس کا جزء بن رہا ہے، اور حرف نفی کے جزء بننے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قضیہ حرف سلب پر مشتمل ہونے کے باوجود موجبہ ہی رہے گا سالبہ نہیں بنے گا، اور ترجمہ کیا

جائے گا کہ غیر جاندار جماد ہے یہ ترجمہ نہیں کیا جائے گا کہ جاندار جماد نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اس قضیہ میں "حی" سے جماد کی نفی نہیں کی جارہی ہے بلکہ "لاحی" پر جماد کا حمل ہو رہا ہے لہٰذا یہ قضیہ معدولۃ الموضوع موجبہ کہلائے گا۔

(۲) **قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول:** وہ قضیہ موجبہ ہے جس میں حرف سلب محمول کا جزء ہو جیسے زیدٌ لاَ عالمٌ۔ دیکھئے اس مثال میں لا حرف نفی عالم کا جزء بن رہا ہے اور عالم محمول ہے، لہٰذا یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول کہلائے گا۔

قضیہ موجبہ معدولۃ الطرفین: وہ قضیہ موجبہ جس میں حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جزء ہو جیسے اللاّحیُّ لاَ عالمٌ، دیکھئے اس مثال میں پہلا "لا" حی کا جزء بن رہا ہے اور دوسرا "لا" عالم کا جزء بن رہا ہے اور حی موضوع ہے اور عالم محمول ہے لہٰذا یہ قضیہ معدولۃ الطرفین کہلائے گا۔

قضیہ سالبہ معدولۃ الموضوع: وہ قضیہ سالبہ ہے جس میں دو حرف سلب ہو ایک موضوع کا جزء بنے اور ایک نفی کا معنیٰ دے جیسے اللاّحیُّ لیس بعالمٍ، دیکھئے اس مثال میں لا حرف سلب ہے جو کہ موضوع یعنی حی کا جزء بن رہا ہے اور دوسرا حرف سلب یعنی لیس نفی کا معنیٰ دے رہا ہے لہٰذا یہ قضیہ سالبہ معدولۃ الموضوع کہلائے گا۔

قضیہ سالبہ معدولۃ المحمول: وہ قضیہ سالبہ ہے جس میں دو حرف سلب ہو ایک نفی کا معنیٰ دے اور دوسرا محمول کا جزء بنے، جیسے العالمُ لیس بلا حيٍّ۔ دیکھئے اس مثال میں لیس سلب کا معنیٰ دینے کے لئے لایا گیا ہے اور "لا" حی کا جزء بن رہا ہے جو کہ محمول ہے لہٰذا یہ قضیہ سالبہ معدولۃ المحمول کہلائے گا۔

قضیہ سالبہ معدولۃ الطرفین: وہ قضیہ سالبہ ہے جس میں تین حرف سلب ہو جن میں سے ایک تو سلب کے لئے لایا گیا ہو اور ایک موضوع کا جزء بن رہا ہے اور ایک محمول کا جزء بن رہا ہو جیسے اللاّحیُّ لیس بلا جمادٍ، دیکھئے اس مثال میں تین حرف سلب ہے، ایک لیس، اور دو "لا" لیس کو تو سلب کے معنیٰ دینے کے لئے لایا گیا ہے اور ایک "لا" حی کا جزء بن رہا ہے جو کہ موضوع ہے اور ایک "لا" جماد کا جزء بن رہا ہے جو کہ محمول ہے لہٰذا یہ قضیہ سالبہ معدولۃ الطرفین کہلائے گا۔

معدولۃ کی وجہ تسمیہ: قضیہ معدولۃ کو معدولۃ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ معدولہ عدول سے مشتق ہے اور عدول کے معنیٰ ہیں بدلنا، اعراض کرنا، ہٹ جانا۔ اور چونکہ اس قضیہ میں وہ حرف سلب جس کی وضع نسبت ایجابیہ کی نفی اور سلب کے لئے ہوئی ہے موضوع یا محمول یا طرفین کا جزء بن جاتا ہے اور جب حرف سلب اپنے معنیٰ موضوع لہ کے غیر میں استعمال ہوا تو یہ حرف سلب اپنے معنیٰ اصلی سے عدول کر گیا اور اپنے موضوع سے ہٹ گیا لیکن قضیہ کا نام معدولہ رکھنا "تسمیۃُ الکُلِّ باسم الجُزءِ" کے قبیل سے ہے کیونکہ حقیقت میں معدول صرف حرف سلب ہے نہ کہ قضیہ مگر حرف سلب کا قضیہ کے کسی جزء کا جزء ہونے کی وجہ سے پورے قضیہ کا نام معدولہ رکھنا یہی مطلب ہے تسمیۃ الکل باسم الجزء کا یعنی جزء کے نام سے کل کا نام رکھ دیا گیا۔

غیر معدولہ: وہ قضیہ ہے جس میں حرف سلب موضوع یا محمول یا دونوں کا جزء نہ بنے جیسے زیدٌ لیس

بعالم تو زید عالم نہیں ہے، دیکھئے مثال مذکور میں حرف سلب اپنے معنیٰ موضوع لہ میں مستعمل ہے جزء نہیں بنا ہے لہٰذا یہ قضیہ غیر معدولہ ہے غیر معدولہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) محصلہ (۲) بسیطہ،

محصلہ: وہ قضیہ ہے جس میں سرے سے حرف سلب ہی نہ ہو جیسے زیدٌ عالمٌ، دیکھئے اس قضیہ میں حرف سلب نہیں ہے لہٰذا یہ قضیہ غیر معدولہ محصلہ ہے۔

وجہ تسمیہ: محصلہ کے معنیٰ ہیں حاصل کردہ، اس قضیہ کا نام محصلہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ جب حرف سلب قضیہ کی کسی طرف کا جزء نہیں ہوا تو دونوں طرفوں (موضوع، محمول) میں سے ہر طرف وجودی محصل ہو گئے جیسے الکتابُ جمیلٌ میں حرف سلب نہ ہونے کی وجہ سے الکتابُ جمیلٌ وجودی اور محصل ہیں۔

قضیہ غیر معدولہ بسیطہ: وہ قضیہ ہے جس میں حرف سلب قضیہ کا جزء نہ ہو جیسے الانسانُ لیس بحجرٍ، انسان پتھر نہیں ہیں، دیکھئے اس مثال میں حرف سلب قضیہ کے کسی جزء کا جزء نہیں بنا ہے لہٰذا یہ قضیہ بسیطہ ہے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کا نام بسیطہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ بسیطہ اس کو کہتے ہیں جس کا کوئی جزء نہ ہو، اور اس قضیہ میں حرف سلب اگرچہ ذکر کیا جاتا ہے مگر وہ کسی کا جزء نہیں بنتا جیسے ظفر لیس بقائمٍ دیکھئے اس مثال میں "لیس" حرف سلب ہے مگر وہ کسی کا جزء نہیں ہے لہٰذا یہ قضیہ بسیطہ ہے۔

سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کے درمیان فرق: ان دونوں میں چونکہ ایک ایک حرف سلب ہوتے ہیں اور دونوں میں محمول سے متصل اور ملے ہوئے ہوتے ہیں اس لئے بظاہر ان دونوں میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کا فرق آپ کو سمجھا دوں تاکہ آپ بآسانی دونوں کے درمیان فرق کر سکیں، چنانچہ سنئے کہ ان دونوں کے درمیان دو اعتبار سے فرق ہے ایک لفظی اور دوسرا معنوی، لفظی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ میں حرف سلب حرف ربط کے بعد آتا ہے اور موجبہ معدولۃ المحمول میں حرف ربط حرف سلب سے پہلے آتا ہے چنانچہ آپ اس کو مثال سے سمجھئے جیسے زیدٌ لیس ھُو بکاتبٍ۔ دیکھئے یہ سالبہ بسیطہ ہے اور یہاں حرف ربط یعنی ھو حرف سلب یعنی لیس کے بعد ہے اور زیدٌ ھُو لیس بکاتبٍ یہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے کیونکہ یہاں حرف ربط حرف سلب سے پہلے ہے، اور معنوی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ عام ہے اور موجبہ معدولۃ المحمول خاص ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور عموم وخصوص مطلق میں دو مادے ہوتے ہیں ایک اجتماع اور ایک افتراق کا، چنانچہ ایک جگہ دونوں جمع ہو جائیں گے اور ایک جگہ جدا جدا، کیونکہ موجبہ معدولۃ المحمول کے صادق آنے کے لئے موضوع کا وجود ضروری ہے کیونکہ اس میں محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو موضوع مثبت لہ ہوا اور محمول مثبت، اور مثبت مثبت لہ کی فرع ہے لہٰذا جس قضیہ کا موضوع موجود نہ ہو اسکے لئے محمول کو ثابت نہیں کیا جا سکتا اور جس قضیہ کے لئے محمول ثابت نہ ہو وہ موجبہ نہیں بن سکتا پس معلوم ہوا کہ موجبہ معدولۃ المحمول کے صادق آنے کے لئے وجودِ موضوع ضروری ہے اس کے برعکس سالبہ میں موضوع کا وجود ضروری نہیں ہے، موضوع موجود ہو یا معدوم ہو دونوں صورتوں میں سالبہ صادق آتا ہے جیسے جبلُ الیاقوتِ لیس بموجودٍ، (سونے کا پہاڑ موجود نہیں

ہے) دیکھئے یہ سالبہ بسیطہ ہے جس کا موضوع جبل الیاقوت ہے لیکن سونے کا پہاڑ کہیں نہیں پایا جاتا، تو چونکہ سالبہ میں موضوع کا وجود ضروری نہیں، لہٰذا یہ قضیہ صحیح ہے اسکے برعکس اگر آپ کہیں جبلُ الیاقوت لاحیوان، (سونے کا پہاڑ غیر حیوان ہے۔) تو یہ کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے اور اسکے لئے موضوع کا وجود ضروری ہے حالانکہ سونے کا پہاڑ موجود نہیں۔

سوال: جب حرف ربط قضیہ میں موجود نہ ہو تو سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں کس طرح فرق کیا جائیگا؟

جواب: اس وقت حرف سلب کے رابطہ سے مقدم و مؤخر ہونے میں نیت پر دارومدار ہوگا یا یہ کہ اصطلاح مقرر کرلی جائے کہ بعض الفاظ ایجاب کے لئے خاص ہیں اور بعض سلب کے لئے۔ (مصباح)

فَصْلٌ: وَ قَدْ يُذْكَرُ الْجِهَةُ فِيْ الْقَضِيَّةِ فَيُسَمّٰى مُوَجَّهَةً وَ رُبَاعِيَةً اَيْضًا وَ الْمُوَجَّهَاتُ خَمْسَةَ عَشَرَ ثَمَانِيَةٌ مِنْهَا بَسِيْطَةٌ وَ سَبْعَةٌ مِنْهَا مُرَكَّبَةٌ اَمَّا الْبَسَائِطُ فَاِحْدَاهَا الضَّرُوْرِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ سَلْبِهٖ عَنْهُ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْجُوْدَةً كَقَوْلِكَ الْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَ الْاِنْسَانُ لَيْسَ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَالثَّانِيَةُ الدَّائِمَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِدَوَامِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ سَلْبِهٖ عَنْهُ كَقَوْلِكَ كُلُّ فَلَكٍ مُتَحَرِّكٌ بِالدَّوَامِ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْفَلَكِ بِسَاكِنٍ بِالدَّوَامِ۔

ترجمہ: فصل! اور کبھی قضیہ میں جہت ذکر کی جاتی ہے پس اسکا نام رکھا جاتا ہے موجّہہ اور رباعیہ بھی اور موجہات پندرہ ہیں ان میں سے آٹھ بسیطہ ہیں اور ان میں سے سات مرکب ہیں، بہر حال بسائط پس ان میں سے ایک ضروریہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا بسیطہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا موضوع سے محمول کے سلب کے ضروری ہونے کا جب تک موضوع کی ذات موجود ہو جیسے تیرا قول کُلُّ اِنسانٍ حیوانٌ بالضَّرورة، والانسانُ لَیسَ بحجرٍ بِالضَّرورةِ. اور دوسری قسم دائمہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا موجہہ بسیطہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا موضوع سے محمول کے سلب کے دائمی ہونے کا جیسے تیرا قول کُلُّ فَلَكٍ مُتَحَرِّكٌ بالدَّوَام، (ہر آسمان حرکت کرنے والا ہے دائمی طور پر) وَلاَ شئی مِنَ الْفَلَكِ بِساكِنٍ بالدّوام (نہیں ہے کوئی آسمان ٹھہرا ہوا بالدوام)

تحقیق وتشریح: یہاں سے مصنفؒ قضیہ حملیہ کی پانچویں تقسیم بیان کررہے ہیں، یعنی موجہات کو، لیکن موجہات کے جاننے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرمالیں، تاکہ موجہات کو آپ سہولت سے سمجھ سکیں، تو سنئے کہ ہر قضیہ حملیہ کے تین جزء ہوتے ہیں (۱) موضوع (۲) محمول (۳) نسبت حکمیہ۔ پھر نسبت حکمیہ کی دو

قسمیں ہیں، ایجابی، اور سلبی، اور ہر نسبت کسی نہ کسی خاص کیفیت کے ساتھ مکیف ہوتی ہے، اسی کو آسان الفاظ میں سمجھئے کہ محمول کی نسبت جو موضوع کی طرف ہوتی ہے وہ کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ ضرور مکیف ہوتی ہے۔

کیفیتیں: اب رہا یہ سوال کہ وہ کیفیتیں کتنی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک وہ کیفیتیں تین ہیں (۱) وجوبی (۲) امکانی (۳) امتناعی۔ وجوبی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری ہو کبھی محمول موضوع سے جدا نہ ہوتا ہو جیسے اللّٰہُ موجودٌ، دیکھئے اس مثال میں موجود محمول ہے جس کو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت کیا گیا ہے اور وجود اللہ تعالیٰ کے واسطے ضروری ہے اور کبھی بھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا، اور امتناعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ممتنع اور محال ہو جیسے ابو لھب یدخل الجنۃ، دیکھئے اس مثال میں یدخل الجنۃ محمول ہے جس کا ثبوت ابو لہب کے لئے محال ہے، اور کیفیت امکانی کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کے لئے محمول کا ثبوت نہ تو ضروری ہو اور نہ محال ہو جیسے الانسانُ ضاحکٌ۔ دیکھئے اس مثال میں "ضاحک" محمول ہے اور انسان موضوع ہے اور انسان کے لئے ہنسنا نہ تو ضروری ہے اور نہ ہی محال ہے بلکہ ممکن ہے کہ انسان ہنسے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ ہنسے۔

متاخرین کا مذہب: متأخرین کا قول ہے کہ کیفیتیں تین ہی میں منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ بھی متعدد کیفیتیں ہیں مثلاً ضروری، دائمی، بالفعل وغیرہ۔ ضروری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع سے کبھی جدا نہ ہو سکے، اور دائمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع سے جدا نہ ہوتا ہو لیکن جدا ہونا ممکن ہو اور بالفعل کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کے لئے ہمیشہ ثابت نہ ہو بلکہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں اس کا ثبوت موضوع کے لئے ہو جیسے الانسانُ ضاحکٌ۔ دیکھئے یہاں ضاحک محمول ہے، اور انسان موضوع ہے اور ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے ہمیشہ نہیں ہے مگر تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ میں انسان ہنستا ضرور ہے۔

مادۂ قضیہ: الغرض محمول کی نسبت جو موضوع کی طرف ہوتی ہے کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ مکیف ہوتی ہے ان ہی کیفیتوں کو مادۂ قضیہ کہا جاتا ہے، الحاصل نسبت کی نفس الامری کیفیت کا نام مادۂ قضیہ ہے۔

جہت قضیہ: اس نفس الامری کیفیت پر جو لفظ دلالت کرتا ہے اس کا نام جہتِ قضیہ ہے۔

موجہہ جس قضیہ میں جہت مذکور ہو اس کو موجہہ کہا جاتا ہے اور اس کا دوسرا نام رباعیہ بھی ہے، موجہہ تو اس وجہ سے کہ اس میں جہت مذکور ہوتی ہے اور رباعیہ اس وجہ سے کہ جب جہت مذکور ہوتی ہے تو اس وقت قضیہ کے چار اجزاء ہو جاتے ہیں (۱) موضوع (۲) محمول (۳) نسبت (۴) جہت، تو ان چاروں جزء کی طرف نسبت کرتے ہوئے قضیہ کو رباعیہ کہا جاتا ہے۔ اب مادۂ قضیہ، جہت اور موجہہ کو مثال سے سمجھئے، مثلاً آپ نے کہا الانسان ناطقٌ بالضرورۃ، تو آپ نے انسان پر ناطق ہونے کا حکم لگایا اور اس حکم کی کیفیت ضروری ہونے کی ہے پس یہ کیفیت مادۂ قضیہ کہلائے گی، اور اس کیفیت پر لفظ بالضرورۃ دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ جہت ہے اور آپ کا یہ قول الانسان ناطق بالضرورۃ، قضیہ موجہہ اور رباعیہ ہے۔

مطلقہ یا مہملہ: اور کبھی قضیہ حملیہ میں نسبت کی کیفیت مذکور نہیں ہوتی ہے تو اس وقت قضیہ کا نام

مطلقہ اور مہملہ رکھا جاتا ہے، مطلقہ تو اس لئے کہ اس وقت قضیہ جہت کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے اور مہملہ تو اس وجہ سے کہ اس میں نسبت کی کیفیت بیان نہیں کی گئی ہے، مہمل چھوڑ دی گئی ہے۔

قضیہ صادقہ اور کاذبہ: اگر جہتِ قضیہ اور مادۂ قضیہ ایک دوسرے کے موافق ہوں تو وہ قضیہ صادقہ ہے اور اگر ایک دوسرے کے موافق نہ ہوں تو وہ قضیہ کاذبہ ہے ان دونوں کو مثال سے سمجھئے مثلاً کلُّ انسانٍ حیوانٌ بالضرورۃ، اس قضیہ میں انسان کے لئے حیوانیت کا حکم لگایا گیا ہے اور انسان کے لئے حیوانیت نفس الامر میں بھی ضروری ہے اور قضیہ میں جو جہت ذکر کی گئی ہے وہ بھی بالضرورۃ ہے پس مادۂ قضیہ اور جہتِ قضیہ ایک دوسرے کے موافق ہو گئے لہٰذا یہ قضیہ صادقہ ہے اور قضیہ کاذبہ کی مثال کلُّ انسانٍ حجرٌ بالضرورۃ، ہے اس میں جہت قضیہ بالضرورۃ ہے یعنی انسان کے لئے پتھر ہونا ضروری ہے، حالانکہ نفس الامر میں انسان کے لئے پتھر ہونا ممتنع اور محال ہے، پس اس قضیہ میں جہت اور مادہ ایک دوسرے کے موافق نہیں ہیں اس لئے یہ قضیہ کاذبہ ہے۔ (مفتاح التہذیب، غایۃ التقریب)

فوائد: متقدمین چونکہ صرف نسبت ایجابی کی کیفیت کا اعتبار کرتے ہیں، اور نسبتیں بھی ان کے نزدیک تین ہی ہیں اس لئے موجہات کی تعداد ان کے نزدیک کم ہے (کوئی قضیہ سالبہ ان کے یہاں موجبہ نہیں ہو سکتا) اور متأخرین کے نزدیک نسبتِ ایجابی اور نسبت سلبی دونوں کیفیتیں ذکر کرنے سے قضیہ موجبہ بن جاتی ہیں، نیز کیفیتیں بھی ان کے نزدیک تین میں منحصر نہیں ہیں اس وجہ سے موجہات کی تعداد ان کے یہاں بہت زیادہ ہے، مگر فن میں صرف دو کیفیتوں سے بحث کی جاتی ہے، ایک ضرورت سے اور دوسری دوام سے۔ ضرورت کی نقیض امکان ہے اور دوام کی نقیض فعلیت ہے، اس وجہ سے مقابلۃً فعلیت اور امکان سے بھی بحث کی جاتی ہے اوّلاً آپ سب کیفیتوں کی تعریف سمجھ لیں پھر عبارت کا مفہوم سمجھیں،

ضرورت: محمول کی نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال ہو، جیسے الانسانُ حیوانٌ، میں حیوانیت کی نسبت انسان کی طرف ہے وہ کبھی بھی انسان سے جدا نہیں ہو سکتی، یا جیسے اللّٰہُ احدٌ، میں احدیت (ایک ہونے) کی جو نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے وہ کبھی بھی اللہ تعالیٰ سے جدا نہیں ہو سکتی۔

دوام: اس کیفیت کو کہتے ہیں کہ محمول موضوع کے ساتھ جو نسبت ہے وہ تمام زمانوں میں اور ہر وقت موجود رہتی ہو یعنی محمول کا ثبوت یا سلب موضوع سے ضروری تو نہ ہو مگر پھر بھی کسی وجہ سے ایسا التزام پایا جاتا ہو کہ موضوع محمول کی صفت سے کبھی خالی نہ ہوتا ہو جیسے الفَلَکُ مُتَحَرِّکٌ (آسمان متحرک ہے) آسمان کا حرکت کرنا اگرچہ موضوع کی ذات کا تقاضا نہیں ہے، مگر پھر بھی تمام زمانوں میں موضوع محمول کی صفت کے ساتھ متصف رہتا ہے۔

فعلیت: اس کیفیت کو کہتے ہیں کہ جس میں محمول کی نسبت تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں پایا جائے جیسے کُلُّ انسانٍ ضاحکٌ بالفعل، (ہر انسان ہنسنے والا ہے بالفعل) یعنی ہنسنا کسی وقت پایا جاتا ہے، ہر وقت نہیں پایا جاتا۔

فعلیت کی تعبیریں: فعلیت کو دو لفظوں سے تعبیر کرتے ہیں بالفِعل، اور بالاطلاقِ العَام جیسے کُلُّ انسانٍ ضاحِکٌ بالاطلاقِ العَام، اور کُلُّ انسانٍ ضاحِکٌ بِالفِعْلِ۔

فعلیت کی ایک اور تعبیر: فعلیہ دوام کی ضد ہے اسلئے فعلیت کو لادوام سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

امکان: محمول کی نسبت موضوع کے لئے نہ تو ضروری ہو اور نہ محال ہو۔

امکان کی قسمیں: امکان کی دو قسمیں ہیں، (۱) امکانِ عام (۲) امکانِ خاص، دونوں کی تعریفیں اپنے اپنے مقامات پر آجائے گی لہٰذا وہیں ملاحظہ فرمائیں

امکان کی تعبیر: امکان عام کو بالامکان العام، اور خاص کو بالامکان الخاص سے تعبیر کرتے ہیں۔

امکان کی ایک اور تعبیر: نیز یہ بھی ذہن نشین کرلیجئے کہ امکان ضرورت کی ضد ہے اس لئے امکان کو لاضرورت سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

ضرورت اور دوام کی قسمیں: ضرورت کی چار قسمیں ہیں (۱) ذاتی (۲) وصفی (۳) وقتی معین (۴) وقتی غیر معین، اور دوام کی دو قسمیں ہیں (۱) ذاتی اور (۲) وصفی۔

امکان اور فعلیت کی قسمیں: ضرروت کی ضد امکان ہے اس کی بھی چار قسمیں ہیں (۱) ذاتی (۲) وصفی (۳) وقتی معین (۴) وقتی غیر معین، اور دوام کی ضد فعلیت ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) ذاتی (۲) وصفی، ان میں سے ہر ایک کی تعریف اپنے اپنے مقامات پر آجائے گی، انشاءاللہ وہیں بیان کردی جائے گی۔

قضایا موجہہ: جب یہ تفصیلات معلوم ہو گئیں تو اب سنئے کہ اگر قضیہ حملیہ میں ضرورت ذاتی کا ذکر ہو تو وہ قضیہ ضروریہ مطلقہ کہلائے گا اور اگر ضرورت وصفی کا ذکر ہو تو وہ مشروطہ عامہ کہلائے گا، اور اگر ضرورت وقتی معین کا ذکر ہو تو اس کو وقتیہ مطلقہ کہا جائے گا اور اگر ضرورت وقتی غیر معین کا ذکر ہو تو وہ منتشرہ مطلقہ ہے، اور اگر دوام ذاتی کا ذکر ہو تو اس کا نام دائمہ مطلقہ ہے، اور اگر دوام وصفی کا ذکر ہو تو وہ عرفیہ عامہ ہے، اور اگر فعلیت ذاتی کا ذکر ہو تو وہ مطلقہ عامہ ہے، اور اگر فعلیت وصفی کا ذکر ہو تو وہ حینیہ مطلقہ ہے، اور اگر امکانِ ذاتی کا ذکر ہے تو وہ ممکنہ عامہ ہے، اور امکان وصفی کا ذکر ہو تو وہ حینیہ ممکنہ ہے، اور اگر امکان وقتی معین کا ذکر ہو تو وہ وقتیہ ممکنہ ہے، اور اگر امکانِ وقتی غیر معین کا ذکر ہو تو وہ منتشرہ ممکنہ ہے، یہ کل بارہ قضایا ہیں اور سب کے سب بسائط ہیں ان میں سے متقدمین کے نزدیک چھ قضیوں سے فن میں بحث کی جاتی ہے اور متاخرین کے نزدیک آٹھ قضیوں بحث کی جاتی ہے اور چار قضیئے یعنی (۱) حینیہ مطلقہ (۲) حینیہ ممکنہ (۳) وقتیہ ممکنہ اور (۴) منتشرہ ممکنہ، سے بالاتفاق بحث نہیں کی جاتی ہے۔ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ سے متاخرین بحث کرتے ہیں، متقدمین بحث نہیں کرتے، باقی چھ قضایا یعنی (۱) ضروریہ مطلقہ (۲) مشروطہ عامہ (۳) دائمہ مطلقہ (۴) عرفیہ عامہ (۵) مطلقہ عامہ اور (٦) ممکنہ عامہ سے بالاتفاق بحث کی جاتی ہے۔ الغرض قضایا بسائط بارہ ہیں لیکن متاخرین صرف آٹھ سے بحث کرتے ہیں اور قضایا مرکبہ میں سے سات سے بحث کرتے ہیں، اور مصنفؒ چونکہ متاخرین میں سے ہیں اس لئے انہوں نے کہا کہ موجہات پندرہ ہیں آٹھ ان میں سے بسیطہ ہیں، اور سات مرکبہ۔ (مفتاح التہذیب)

بسیطہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں حکم یا تو صرف ایجاب کا ہو یا صرف سلب کا ہو، جیسے الانسانُ حیوانٌ بالضرُورۃِ (موجبہ میں) اور الانسانُ لیس بحجرٍ بالضرورۃِ، (سالبہ میں) کہا جاتا ہے، دیکھئے پہلے قضیہ میں حکم

صرف ایجاب کا ہے اور دوسرے قضیہ میں صرف سلب کا لہٰذا یہ دونوں بسیطہ ہیں اور بسائط وہ یہ ہیں (۱) ضروریہ مطلقہ (۲) دائمہ مطلقہ (۳) مشروطہ عامہ (۴) عرفیہ عامہ (۵) وقتیہ مطلقہ (۶) منتشرہ مطلقہ (۷) مطلق عامہ (۸) ممکنہ عامہ۔

مرکبہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں حکم ایجاب اور سلب دونوں کا ہو پہلا صراحۃً اور دوسرا اشارۃً جیسا کہ مرکبات کی بحث میں آجائے گا۔ اب بسیطہ میں سے ہر ایک کی تعریف ذکر کی جاتی ہے ملاحظہ فرمائیں،

ضروریہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم لگایا جائے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب اس وقت تک ضروری ہے جب تک موضوع کی ذات موجود ہے جیسے الانسانُ حیوانٌ بالضرورۃِ، یہ قضیہ موجبہ ہے دیکھئے اس قضیہ میں انسان کے لئے حیوان ہونے کا حکم ضروری ہے جب تک انسان کی ذات موجود ہو یعنی جب تک انسان کا وجود ہے تو اس کے لئے حیوان ہونا ضروری ہے، اسی طرح آپ کہتے ہیں الانسانُ لیس بحجرٍ بالضرورۃِ، (سالبہ میں) دیکھئے یہ قضیہ ضروریہ مطلقہ سالبہ ہے کیونکہ اس میں حکم لگایا گیا ہے کہ انسان سے حجر ہونے کی نفی ضروری ہے جب تک انسان کی ذات موجود ہو، اس لئے کہ جب تک انسان کا وجود رہے گا وہ حجر نہیں ہو سکتا۔ اس قضیہ میں چونکہ ضرورت ذاتی کا ذکر ہے لہٰذا ذاتی کی تعریف ذکر کی جاتی ہے۔

ذاتی: وہ جہت ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک ضروری ہو یا دائمی ہو، یا بالفعل یا بالامکان ہو جب تک موضوع کی ذات موجود رہے، چونکہ ذاتی کی چار قسمیں ہیں اسی لئے تعریف میں ہر ایک کا لحاظ کیا گیا ہے۔

ضروریہ مطلقہ کی وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو ضروریہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ جہتِ ضرورت پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حکم بالضرورۃ کسی وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

دائمہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم لگایا جائے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک دائمی ہے جب تک موضوع کی ذات موجود ہے جیسے کُلُّ فَلَكٍ مُتَحَرِّكٌ بالدّوام، یہ قضیہ موجبہ ہے، اس میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ حرکت کا ثبوت فلک کیلئے اس وقت تک دائمی ہے جب تک فلک کی ذات موجود ہے، اسی طرح سالبہ میں آپ کہتے ہیں لاشئَ مِنَ الفلکِ بساکنٍ بالدّوام، دیکھئے اس میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ سکون کی نفی فلک سے اس وقت تک دائمی ہے جب تک فلک کی ذات موجود ہے لہٰذا یہ قضیہ دائمہ مطلقہ ہے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو دائمہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حکم دوام کا ہوتا ہے، اور مطلقہ اس لئے کہتے ہیں کہ دوام کو وصف عنوانی کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے۔

ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ میں نسبت: ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ضروریہ مطلقہ خاص ہے اور دائمہ مطلقہ عام ہے کیونکہ ابھی دونوں کی تعریف گذری کہ ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا موضوع سے جدا ہونا محال ہو، اور دوام کا مفہوم یہ ہے کہ محمول موضوع سے جدا ہو سکتا ہے مگر جدا نہیں ہوتا بلکہ موضوع کے لئے ہمیشہ ثابت رہتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ دائمہ ضروریہ سے عام ہے اور ضروریہ دائمہ

سے خاص ہے اور ایسی دو کلی کہ ان میں سے ایک عام ہو اور دوسری خاص ہو تو ان کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے لہٰذا ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ہر ضروریہ دائمہ مطلقہ تو ہے مگر ہر دائمہ ضروریہ مطلقہ نہیں۔

وَالثَّالِثَةُ الْمَشْرُوْطَةُ الْعَامَّةُ وَهِیَ الَّتِیْ حُکِمَ فِیْهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ نَفْیِهٖ عَنْهُ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْصُوْفًا بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِیْ وَ الْوَصْفُ الْعُنْوَانِیْ عِنْدَهُمْ مَا عُبِّرَ بِهٖ عَنِ الْمَوْضُوْعِ کَقَوْلِنَا کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دَامَ کَاتِبًا وَلَا شَیْءَ مِنَ الْکَاتِبِ بِسَاکِنِ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دَامَ کَاتِبًا وَالرَّابِعُ الْعُرْفِیَّةُ الْعَامَّةُ وَ هِیَ الَّتِیْ حُکِمَ فِیْهَا بِدَوَامِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ سَلْبِ عَنْهُ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مُتَّصِفًا بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِیْ کَقَوْلِنَا بِالدَّوَامِ کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ کَاتِبًا وَ بِالدَّوَامِ لَا شَیْءَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَیْقِظٍ مَا دَامَ نَائِمًا۔

ترجمہ: اور تیسری قسم مشروطہ عامہ ہے اور وہ ایسا موجہ بسیطہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا موضوع سے محمول کی نفی کے ضروری ہونے کا جب تک موضوع کی ذات موصوف ہو وصف عنوانی کے ساتھ، اور وصف عنوانی ان کے نزدیک وہ ہے جس کے ذریعہ موضوع کو تعبیر کیا جائے جیسے ہمارا قول کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دَامَ کَاتِبًا (کاتب کی انگلیاں حرکت کرنے والی ہیں جب تک کہ وہ لکھتا رہے) وَلَا شَیْءَ مِنَ الْکَاتِبِ بساکنِ الاَصَابِعِ بِالضَّرورَةِ مَا دامَ کاتباً (کسی کاتب کی انگلیاں ٹھہری ہوئی نہیں ہیں بالضرورۃ جب تک کہ وہ لکھتا رہے) اور چوتھی قسم عرفیہ عامہ ہے اور وہ ایسا موجہ بسیطہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا موضوع سے محمول کے سلب کے دائمی ہونے کا جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے، جیسے ہمارا قول بِالدَّوَامِ کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ کَاتِبًا (بالدوام ہر کاتب کی انگلیاں حرکت کرنے والی ہیں جب تک کہ وہ کتابت کرتا رہے) وَ بالدَّوامِ لَا شَیْءَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَیْقِظٍ مَا دَامَ نَائِمًا، (بالدوام کوئی سونے والا بیدار نہیں جب تک کہ وہ سونے والا ہے)

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں موجہ بسیطہ کی تیسری اور چوتھی قسم کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ تیسری قسم مشروطہ عامہ ہے اور چوتھی قسم عرفیہ عامہ ہے اب ان کی تعریف و تمثیل وغیرہ ملاحظہ ہو،

مشروطہ عامہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع سے اس وقت تک ضروری ہے جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے جیسے کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دامَ کاتِباً، دیکھئے اس مثال میں یہ حکم ہے کہ انگلیاں ہلنے کا ثبوت ذات

کاتب کے لئے اس وقت تک ضروری ہے جب تک وہ وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے، یہ مثال موجبہ کی ہے، اور سالبہ کی مثال لاشئَ مِنَ الکاتِبِ بساکنِ الأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مادامَ کاتِباً، ہے اس قضیہ میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ سکونِ اصابع (انگلیاں نہ ہلنے کی نفی کاتب کی ذات سے اس وقت تک ضروری ہے جب تک کہ وہ وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو مشروطہ تو اسلئے کہتے ہیں اس میں ضرورت کا حکم وصف عنوانی کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اور عامہ تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ اس مشروطہ خاصہ سے عام ہے جس کا بیان مرکبات میں آئے گا۔

ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ کے درمیان نسبت : مشروطہ عامہ بشرط الوصف اور ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے تفصیل قطبی میں دیکھئے۔

وصف عنوانی: وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ موضوع کی ذات کو تعبیر کیا جائے یعنی قضیہ میں محمول کے ثبوت کا جو حکم لگایا جاتا ہے وہ دراصل ذاتِ موضوع ہی کے لئے محمول کو ثابت کیا جاتا ہے تو ذاتِ موضوع محکوم علیہ ہوا اور محمول محکوم بہ اور جس لفظ کے ذریعہ ذاتِ موضوع کو تعبیر کیا جائے اسے وصفِ موضوع اور وصفِ عنوانی کہا جاتا ہے کیونکہ جس طرح کسی لفظ کے ذریعہ کسی مضمون کا عنوان ہیڈنگ قائم کیا جاتا ہے تو اس عنوان کے ذریعہ معلوم ہو جاتا ہے کہ نفس مضمون کیا ہے اسی طرح وصفِ عنوانی کے ذریعہ ذاتِ موضوع کا علم ہو جاتا ہے، واضح رہے کہ ذاتِ موضوع سے مراد موضوع کے وہ افراد ہیں جن پر موضوع صادق آتا ہے جیسے الانسانُ حیوانٌ، دیکھئے اس مثال میں ذاتِ موضوع یعنی انسان کے افراد پر حیوان ہونے کا حکم لگایا گیا ہے لہٰذا یہ انسان کے افراد مثلاً زید، عمر، بکر وغیرہ ذاتِ موضوع ہیں اور ذاتِ موضوع کو لفظ انسان سے تعبیر کیا گیا ہے لہٰذا لفظ انسان وصفِ موضوع اور وصفِ عنوانی ہے۔

عرفیہ عامہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا موضوع سے محمول کے نفی کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے جیسے بِالدَّوامِ کُلُّ کاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الأَصَابِعِ مَا دَامَ کَاتِبًا (موجبہ) دیکھئے اس قضیہ میں کاتب کے لئے انگلیوں کے ہلنے کے ثبوت کا حکم اس وقت تک دائمی ہے جب تک موضوع کی ذات وصفِ کتابت کے ساتھ متصف رہے، اور بالدَّوام لَا شَئَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَيْقِظٍ مَادامَ نَائِمًا (سالبہ) دیکھئے اس قضیہ میں سونے والے سے بیداری کی نفی کی گئی ہے جب تک وہ وصف نوم کے ساتھ متصف رہے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو عرفیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جب یہ قضیہ بصورتِ سالبہ ہو اور جہت یعنی بالدوام ذکر نہ کی جائے تو اہل عرف یعنی عام لوگ اس سے یہی معنی سمجھتے ہیں جو جہت کے ذکر کرنے کے وقت مراد ہوتے ہیں، مثال کے طور پر جب کہا جائے لَا شَئَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَيْقِظٍ بغیر جہت کے تو اس وقت بھی اس سے وہی معنی سمجھے جائیں گے جو معنی جہت کے ذکر کرنے کے وقت سمجھا جا رہا تھا، یعنی دائمی طور پر کوئی سونے والا بیدار نہیں ہے جب تک کہ وہ سوتا رہے۔ اور عامہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اس عرفیہ خاصہ سے عام ہے جس کا بیان مرکبات میں آئے گا

نسبت: عرفیہ عامہ، مشروطہ عامہ، ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ عرفیہ عامہ عام ہے اور اس کے علاوہ یعنی مشروطہ، دائمہ مطلقہ، ضروریہ مطلقہ، خاص ہیں، اور ایسی دو کلی کہ ان میں سے ایک عام ہو اور دوسری خاص ہو اُن کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، لہٰذا عرفیہ عامہ اور ماقبل کی تینوں قسموں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

وَالْخَامِسَةُ الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ فِيْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ مِنْ اَوْقَاتِ الذَّاتِ كَمَا تَقُوْلُ كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ حَيْلُوْلَةِ الْاَرْضِ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الشَّمْسِ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ التَّرْبِيْعِ وَالسَّادِسَةُ الْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ فِيْ وَقْتٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ مِنْ اَوْقَاتِ الذَّاتِ نَحْوُ كُلُّ حَيَوَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَّا وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ۔

ترجمہ: اور پانچویں قسم وقتیہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا بسیطہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو محمول کے ثابت ہونے کا موضوع کے لئے یا محمول کی نفی کا موضوع سے بالضرورۃ ذات کے اوقات میں سے کسی معین وقت میں جیسے تم کہتے ہو كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ حَيْلُوْلَةِ الْاَرْضِ بَيْنَهٗ وَ بَيْنَ الشَّمْسِ، (ہر چاند کو گہن لگتا ہے بالضرورۃ زمین کے حائل ہونے کے وقت چاند اور سورج کے درمیان) اور وَلَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ التَّرْبِيْعِ اور یقیناً کسی چاند کو گہن لگنے والا نہیں چوتھے بُرج میں ہونے کے وقت اور چھٹی قسم منتشرہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا بسیطہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو موضوع کے لئے محمول کے ثابت ہونے کے ضروری ہونے کا یا موضوع سے محمول کی نفی کے ضروری ہونے کا ذات کے اوقات میں سے کسی غیر معین وقت میں جیسے كُلُّ حَيَوَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَّا (ہر حیوان یقیناً کسی نہ کسی وقت سانس لینے والا ہے) اور وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ (اور نہیں ہے کوئی پتھر یقیناً سانس لینے والا۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے قضیہ موجہہ بسیطہ کی پانچویں اور چھٹی قسم کا تذکرہ کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ پانچویں قسم وقتیہ مطلقہ ہے اور چھٹی قسم منتشرہ مطلقہ ہے۔

وقتیہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم لگایا گیا ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کی نفی موضوع سے ضروری ہو کسی معین وقت میں، وقتیہ مطلقہ موجبہ کی مثال كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ حَيْلُوْلَةِ الْاَرْضِ بَيْنَهٗ وَ بَيْنَ الشَّمْسِ ہے دیکھئے اس قضیہ میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ گہن کا ثبوت چاند کیلئے ایک خاص اور معین وقت میں ضروری ہے یعنی اس وقت جبکہ سورج اور چاند کے درمیان زمین حائل ہو جائے، اس لئے کہ

سورج کی روشنی سے چاند کی روشنی مستفاد ہوتی ہے تو جس وقت چاند اور سورج کے درمیان زمین حائل ہو جائے گی تو یقیناً سورج کی روشنی سے چاند کو روشنی نہیں ملتی ہے لہٰذا تاریکی چھا جائے گی اسی کا نام انخساف اور گہن لگنا ہے یہ تو موجبہ کی مثال تھی سالبہ کی مثال لَاشَیْئَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ التَّرْبِيْعِ ہے دیکھئے اس مثال میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ گہن کی نفی چاند سے ضروری ہے لیکن ایک خاص اور معین وقت میں اور وہ تربیع کا وقت ہے۔ تربیع کے معنی ہیں سورج کا چوتھے برج میں ہونا تو اب قضیہ کا مفہوم یہ ہوگا کہ چاند جب چوتھے برج میں ہوتا ہے تو اس وقت اس کو گہن نہیں لگتا اس لئے کہ جب چاند چوتھے برج میں چلا جاتا ہے تو سورج کے مقابل میں رہتا ہے اور اس سے روشنی حاصل کرتا ہے لہٰذا اس وقت گہن کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا، لیکن جب دونوں کے درمیان زمین حائل ہو جاتی ہے تو زمین کا سایہ چاند پر پڑتا ہے اور سورج کی روشنی سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا اس لئے اس وقت چاند کا تاریک ہونا یقینی ہے۔ (تشریحات)

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو وقتیہ اس لئے کہتے ہیں کہ ضروری ہونے کا حکم وقت کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں لادوام کی قید نہیں ہوتی۔

نسبت: وقتیہ مطلقہ اور ضروریہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، کیونکہ وقتیہ مطلقہ ان دونوں سے عام ہے اور وہ دونوں خاص ہیں، لہٰذا ان تینوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، وقتیہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ وقتیہ مطلقہ ان دونوں سے من وجہ خاص ہے اور من وجہ عام ہے۔

منتشرہ مطلقہ: وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو محمول کے ثبوت کے ضروری ہونے کا موضوع کے لئے یا محمول کی نفی کے ضروری ہونے کا موضوع سے وقت غیر معین میں جیسے کُلُّ حَیَوَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتاً مَا، دیکھئے اس مثال میں سانس لینے کا حکم حیوان پر لگایا گیا ہے اور سانس لینا ضروری بھی ہے لیکن حیوان کا سانس لینا کسی معین وقت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بلا تعیین ہر وقت سانس لیتا ہے اور کبھی نہیں لیتا۔ یہ مثال تو موجبہ کی تھی اب سالبہ کی مثال ملاحظہ ہو، جیسے لَاشَیْئَ مِنَ الْحَجَرِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَا، دیکھئے اس مثال میں پتھر سے سانس لینے کی نفی کی گئی ہے لیکن یہ نفی کسی متعین وقت کے لئے نہیں ہے بلکہ غیر معین وقت کے لئے ہے یعنی کسی بھی وقت پتھر سانس نہیں لیتا۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو منتشرہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حکم کسی معین وقت کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ یہ تمام اوقات میں منتشر ہوتا ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں لادوام کی قید نہیں ہوتی۔

نسبت: منتشرہ مطلقہ وقتیہ مطلقہ سے عام مطلق ہے اور وقتیہ مطلقہ اس سے خاص مطلق ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اسی طرح ضروریہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ سے بھی عام مطلق ہے لہٰذا منتشرہ مطلقہ اور ضروریہ مطلقہ وعرفیہ عامہ کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اور دائمہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ سے من وجہ عام اور من وجہ خاص ہے لہٰذا منتشرہ مطلقہ اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

وَالسَّابِعَةُ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِوُجُوْدِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ سَلْبِهٖ عَنْهُ اَيْ فِيْ اَحَدِ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ كَقَوْلِكَ كُلُّ اِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ وَلَا شَيْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ وَ الثَّامِنَةُ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِسَلْبِ ضَرُوْرَةِ الْجَانِبِ الْمُخَالِفِ كَقَوْلِكَ كُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ وَلَا شَيْئَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ۔

ترجمہ: اور ساتویں قسم مطلقہ عامہ ہے اور وہ ایسا موجہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لئے وجود محمول کا یا موضوع سے سلب کا حکم لگایا گیا ہو تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں جیسے تیرا قول كُلُّ انسانٍ ضاحِكٌ بِالْفِعْلِ (ہر انسان ہنسنے والا ہے بالفعل) اور وَلَاشَيْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ (اور نہیں ہے کوئی انسان ہنسنے والا بالفعل) اور آٹھویں قسم ممکنہ عامہ ہے اور وہ ایسا موجہ بسیطہ ہے جس میں جانب مخالف کے ضروری نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جیسے تیرا قول كُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ (ہر آگ گرم ہے بالامکان العام) اور وَلَا شَيْئَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ (اور کوئی آگ ٹھنڈی نہیں ہے بالامکان العام)

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے قضایا موجہ بسیطہ کی ساتویں اور آٹھویں قسم کا تذکرہ کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ساتویں قسم مطلقہ عامہ ہے اور آٹھویں قسم ممکنہ عامہ ہے۔

مطلقہ عامہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کے بالفعل پائے جانے کا حکم لگایا گیا ہو یا موضوع سے بالفعل محمول کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو، بالفعل کا مطلب یہ ہے کہ اس قضیہ میں تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں موضوع کے لئے محمول کو ثابت کیا گیا ہو یا تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں موضوع سے محمول کی نفی کی گئی ہو چنانچہ آپ اس مثال سے سمجھیں جیسے آپ کہتے ہیں كُلُّ انسانٍ ضاحِكٌ بِالْفِعْلِ، دیکھئے اس قضیہ میں بالفعل انسان کے لئے ضحک کو ثابت کیا گیا ہے یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں انسان ضرور ہنستا ہے ایسا نہیں کہ وہ پوری زندگی میں کبھی بھی نہ ہنسے، یہ مثال تو موجبہ کی تھی اب سالبہ کی مثال سنئے، جیسے آپ کہتے ہیں لَا شَيْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ، دیکھئے اس مثال میں بالفعل انسان سے ضحک کی نفی کی گئی ہے یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں انسان ہنستا نہیں بلکہ کسی زمانہ میں ہنستا ہے اور کسی زمانہ میں نہیں ہنستا، اور کسی زمانہ میں ہنسنے کا ثبوت اور کسی زمانے میں ہنسنے کی نفی کرنا اسی کا نام مطلقہ عامہ ہے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو مطلقہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مطلق کے معنی ہیں آزاد کیا ہوا، چھوڑا ہوا، چونکہ اس میں ضرورت اور دوام میں سے کسی جہت کی قید نہیں ہوتی تو گویا کہ یہ قضیہ قیود سے آزاد ہے اور آزاد ہی کا نام مطلقہ ہے اسی وجہ سے اس کا نام مطلقہ رکھا، اور عامہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ قضیہ وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ سے عام ہوتا ہے۔

نسبت: مطلقہ عامہ ما قبل کے تمام قضایا سے عام ہے لہٰذا اس کے اور اُن تمام کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے جہاں ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ صادق آئیں وہاں مطلقہ عامہ بھی ضرور صادق آئے گا لیکن جہاں مطلقہ عامہ صادق آئے تو ان تمام کا صادق آنا ضروری نہیں مثالیں قطبی میں ملاحظہ فرمائیں۔

ممکنہ عامہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں جانب مخالف کے ضروری نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اور جانب مخالف کے ضروری نہ ہونے کا نام ہی امکان عام ہے، یعنی جب جانب مخالف ضروری نہیں تو ممکن ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ کون سی جانب موافق اور کون جانب مخالف کہلاتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ قضیہ میں اگر موضوع کے لئے کسی چیز کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو تو ایجاب جانب موافق کہلائے گا اور سلب جانب مخالف ہوگا اور اگر قضیہ میں موضوع کے لئے کسی چیز کے سلب کا حکم لگایا گیا ہو تو یہ سلب جانب موافق ہے اور ایجاب جانب مخالف کہلائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ قضیہ میں جو حکم ہوگا وہ جانب موافق کہلائے گا اور اس کا برعکس جانب مخالف، ممکنہ عامہ کی تعریف دوسرے الفاظ میں آپ یوں کرسکتے ہیں کہ ممکنہ عامہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو مثال کے طور پر آپ نے کہا کُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ بِالْاِمْکَانِ الْعَامِ، (بالامکان العام ہر آگ گرم ہے) دیکھئے اس قضیہ میں آگ کے لئے گرم ہونے کا حکم لگایا گیا ہے بالامکان العام، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آگ کے لئے گرم ہونا محال نہیں بلکہ ممکن ہے اور گرم نہ ہونا جو کہ گرم ہونے کی جانب مخالف ہے آگ کے لئے ضروری نہیں یعنی آگ کے لئے گرم نہ ہونا ضروری نہیں تو چونکہ اس قضیہ میں جانب مخالف ضروری نہیں ہوتی اس لئے اس قضیہ کا نام ممکنہ عامہ ہے اسی طرح سالبہ کے اندر آپ کہتے ہیں، لَاشَیْئَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ بالامکانِ العامِ، تو دیکھئے اس مثال میں آپ نے امکان عام کے طور پر آگ سے ٹھنڈی ہونے کی نفی کی تو گویا کہ آپ نے عدم برودت کو ثابت کیا تو اس کا مطلب ہوگا کہ ٹھنڈی ہونے کی نفی آگ سے محال نہیں بلکہ ممکن ہے اور عدم برودت کی جانب مخالف یعنی بارد ہونا آگ کے لئے ضروری نہیں اور ضروری نہ ہونے کا نام ہی امکان عام ہے اس لئے یہ قضیہ بھی ممکنہ عامہ کہلائے گا۔

وجہ تسمیہ:۔ اس قضیہ کو ممکنہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ جہت امکان پر مشتمل ہوتا ہے اور عامہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ ممکنہ خاصہ سے عام ہوتا ہے۔

نسبت: ممکنہ عامہ اور ما قبل کے تمام قضیوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ ممکنہ عامہ تمام قضایا سے عام ہے اور اس کے علاوہ ساتوں بسائط خاص ہیں۔

فَصْلٌ فِی الْمُرَکَّبَاتِ: اَلْمُرَکَّبَةُ قَضِیَّةٌ رُکِّبَتْ حَقِیْقَتُهَا مِنْ اِیْجَابٍ وَ سَلْبٍ وَالْاِعْتِبَارُ فِیْ تَسْمِیَتِهَا مُوْجِبَةٌ اَوْ سَالِبَةٌ لِلْجُزْءِ الْاَوَّلِ فَاِنْ کَانَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مُوْجِبًا کَقَوْلِکَ بِالضَّرُوْرَةِ کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ کَاتِبًا

دَائِمًا سُمِّيَتْ مُوْجِبَةً وَ اِنْ كَانَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ سَالِبًا كَقَوْلِنَا بِالضَّرُوْرَةِ لَاشَيْئَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا سُمِّيَتْ سَالِبَةً ۔

ترجمہ: (یہ) فصل ہے مرکبات کے بیان میں، مرکبہ وہ قضیہ موجہہ ہے جسکی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہو اور اس کا نام موجبہ یا سالبہ رکھنے میں جزءِ اوّل کا اعتبار ہے پس اگر پہلا جزء موجبہ ہو جیسے تیرا قول بالضرورة كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا، تو اس قضیہ کا نام موجبہ رکھا جائیگا، اور اگر پہلا جزء سالبہ ہو جیسے ہمارا قول بالضرورةِ لَاشَيْئَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا تو اس کا نام سالبہ رکھا جائیگا۔

تحقیق وتشریح: جب مصنفؒ بسائط کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب مرکبات کو بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ اولاً مصنفؒ نے مرکبہ کی تعریف فرمائی ہے پھر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اس کے بعد مرکبات کو مع مثال بیان کیا ہے لہٰذا اولاً آپ مرکبہ کی تعریف سنئے پھر اعتراض کا جواب ملاحظہ فرمائیں!

مرکبہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہو یعنی مرکبہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں ایجاب اور سلب دونوں کا حکم ہو۔

فائدہ: لیکن شرط یہ ہے کہ پہلا جزء صراحۃً بیان کیا جائے اور دوسرا جزء مجملاً اور اشارۃً بیان کیا جائے مستقل عبارت کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے، ورنہ وہ قضیہ مرکبہ نہ کہلائے گا بلکہ دو قضیے بسیطے کہلائیں گے۔ الغرض دوسرے جملے کا مجملاً مذکور ہونا ضروری ہے، خواہ مستقل لفظ سے مذکور ہو یا مشترک لفظ سے، ممکنہ خاصہ کے علاوہ مرکبات کی جتنی قسمیں ہیں ان میں دوسرا جزء مستقل لفظ سے مذکور ہوتا ہے، لیکن ممکنہ خاصہ میں مستقل لفظ سے مذکور نہیں ہوتا بلکہ مشترک لفظ سے، جیسے كُلُّ انسانٍ ضاحكٌ بالِامكانِ الخاصِ، دیکھئے یہ ایک قضیہ ہے اور مرکبہ بھی ہے اس میں دوسرے جزء پر دلالت کرنے والا کوئی مستقل لفظ نہیں ہے بلکہ مشترک لفظ ہے اور وہ امکان خاص ہے کیونکہ امکانِ خاص کا مطلب یہ ہے کہ قضیہ میں نسبت کی نہ جانب موافق ضروری ہے نہ جانب مخالف، پس جب اس میں سلب ضرورت جانب مخالف سے ہوگا تو جانب موافق کا امکانِ عام ثابت ہوگا اور جب سلبِ ضرورت جانب موافق سے ہوگا تو جانب مخالف کا امکانِ عام ثابت ہوگا تو چونکہ ممکنہ خاصہ میں جانب موافق کے امکان اور جانب مخالف کے امکان کا حکم ہوتا ہے تو لفظ بالامکان الخاص سے دو ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا ایک موجبہ اور ایک سالبہ یعنی كُلُّ انسانٍ ضاحكٌ بالامكَانِ العَامِ، اور لَاشَيْئَ مِنَ الِانْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالِامْكَانِ العامِ، نیز یہ بھی یاد رکھئے کہ جب مرکبہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے تو اگر پہلا قضیہ موجبہ ہو تو دوسرے قضیہ پر جو لفظ دلالت کرتا ہے اس سے سالبہ کی طرف اشارہ ہوگا اور دوسرا قضیہ سالبہ نکالا جائے گا، اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہو تو دوسرے قضیہ پر دلالت کرنے والے لفظ سے قضیہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوگا اور دوسرا قضیہ موجبہ نکالا جائے گا جیسا کہ تھوڑی دیر کے بعد آپ کو معلوم ہو جائے گا

والاعتبارُ فی تسمیتها الخ: اس عبارت سے مصنفؒ نے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا ہے، سوال یہ وارد

ہوتا ہے کہ اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ قضیہ موجبہ اس کو کہتے ہیں جس میں ایجاب ہو یعنی موضوع کے لئے محمول کا ثبوت ہو اور سالبہ اس کو کہتے ہیں جس میں سلب ہو یعنی موضوع سے محمول کی نفی کی گئی ہو اور یہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ قضیہ موجہہ مرکبہ ایجاب وسلب دونوں پر مشتمل ہوتا ہے تو اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر اشرف کا لحاظ کر کے ایجاب کا اعتبار کیا جائے تو تمام مرکبات قضایا موجبہ ہوں گے اور اگر بعض میں سلب کا اعتبار کیا جائے تو غیر اشرف اور مرجوح کو اشرف اور راجح پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہیں۔ الحاصل جب قضیہ مرکبہ میں ایجاب اور سلب دونوں کا حکم ہوتا ہے تو اس کا کیا نام ہوگا؟ موجبہ یا سالبہ؟ تو مصنفؒ نے عبارت بالا سے اس سوالِ مقدر کا جواب دیا ہے کہ قضیہ مرکبہ کے موجبہ یا سالبہ نام رکھنے میں جزء اوّل کا اعتبار ہوگا، چنانچہ اگر پہلا جزء موجبہ ہے تو پورے قضیہ کا نام موجبہ رکھا جائے گا اور اگر پہلا جزء سالبہ ہے تو پورے قضیہ کا نام سالبہ رکھا جائے گا، اب ان کو مثال سے سمجھئے۔ مثلاً آپ نے کہا بِالضَّرورَةِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا، دیکھئے یہ قضیہ مرکبہ ہے کیونکہ یہ ایجاب اور سلب دونوں پر مشتمل ہے پہلا قضیہ تو ظاہر ہے یعنی بالضرورةِ كُلُّ كاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كاتِبًا، اور دوسرا قضیہ مجملاً بیان کیا گیا ہے یعنی "لادائما" کا لفظ دوسرے قضیہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے اور پہلا قضیہ چونکہ موجبہ ہے اس لئے دوسرا قضیہ سالبہ نکالا جائے گا یعنی بالضرورةِ لَا شَيْءَ مِنَ الْكاتِبِ بساكنِ الاَصابعِ بالفعل، الحاصل بالضَّرُورَة كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا، کا پہلا جزء موجبہ ہے لہٰذا پورے قضیہ کا نام موجبہ رکھا جائے گا یہ تو جزء اوّل کے موجبہ ہونے کی مثال تھی جزء اوّل کے سالبہ ہونے کی مثال یہ ہے کہ بالضَّرُورَةِ لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا، دیکھئے اس مثال میں پہلا قضیہ سالبہ ہے لہٰذا "لادائما" سے قضیہ موجبہ نکالا جائے گا یعنی بالضَّرُورَةِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالْفِعْلِ، چونکہ لاشيءَ منَ الكاتبِ الخ میں دو قضیے ہوگئے ایک موجبہ اور ایک سالبہ اور ان میں سے پہلا قضیہ سالبہ ہے لہٰذا پورے قضیہ کا نام سالبہ رکھا جائیگا۔

وَ مِنَ الْمُرَكَّبَاتِ الْمَشْرُوْطَةُ الْخَاصَّةُ وَهِيَ الْمَشْرُوْطَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّادَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ وَ مَرَّ مِثَالُهَا اِيْجَابًا وَ سَلْبًا وَ مِنْهَا الْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ وَهِيَ الْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّادَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ كَمَا تَقُوْلُ دَائِمًا كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا وَ دَائِمًا لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا وَ مِنْهَا الْوُجُوْدِيَّةُ اللَّاضَرُوْرِيَّةُ وَ هِيَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّاضَرُوْرِيَّةِ بِحَسْبِ الذَّاتِ كَقَوْلِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ لَا بِالضَّرُوْرَةِ فِيْ الْاِيْجَابِ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالْفِعْلِ لَا بِالضَّرُوْرَةِ فِيْ السَّلْبِ وَ مِنْهَا الْوُجُوْدِيَّةُ اللَّادَائِمَةُ وَهِيَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّادَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ كَقَوْلِكَ فِيْ الْاِيْجَابِ كُلُّ اِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ لَا دَائِمًا وَ قَوْلِكَ فِيْ السَّلْبِ لَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ لَا دَائِمًا۔

ترجمہ: اور مرکبات میں سے (ایک) مشروطہ خاصہ ہے اور وہ ایسا مشروطہ عامہ ہے جو لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ (مقید) ہو اور اس کی مثال ایجاباً اور سلباً گذر چکی، اور ان میں سے ایک قسم عرفیہ خاصہ ہے اور وہ ایسا عرفیہ عامہ ہے جو لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ (مقید) ہو جیسا کہ تو کہتا ہے دائِمًا کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ کَاتِبًا لَا دَائِمًا، (موجبہ میں) اور دائِمًا لَا شَیْئَ مِنَ الْکَاتِبِ بِسَاکِنِ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ کَاتِبًا لَا دَائِمًا (سالبہ میں) اور ان میں سے ایک قسم وجودیہ لاضروریہ ہے اور وہ ایسا مطلقہ عامہ ہے جو لاضرورۃ بحسب الذات کی قید کے ساتھ (مقید) ہو جیسے ہمارا قول کُلُّ انسانٍ کَاتِبٌ بِالفعلِ لَا بِالضَّرُورَةِ موجبہ میں، اور لَاشَیْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِکَاتِبٍ بِالفِعْلِ لَا بالضَّرُورَةِ سالبہ میں، اور ان میں سے ایک قسم وجودیہ لادائمہ ہے اور وہ ایسا مطلقہ عامہ ہے جو لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ (مقید) ہو جیسے تیرا قول ایجاب میں کُلُّ انسانٍ ضاحِكٌ بالفعلِ لَا دائِمًا، اور تیرا قول سلب میں لَا شَیْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالفِعْلِ لَا دَائِمًا.

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے آپ کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ موجہات پندرہ ہیں آٹھ بسائط اور سات مرکبات ہیں، بسائط کا ذکر ہو چکا اب یہاں سے مرکبات میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کی جائے گی سات مرکبات یہ ہیں (۱) مشروطہ خاصہ (۲) عرفیہ خاصہ (۳) وجودیہ لاضروریہ (۴) وجودیہ لادائمہ (۵) وقتیہ (۶) منتشرہ (۷) مطلقہ، عبارت مذکورہ میں چونکہ اوّل الذکر چار کا تذکرہ کیا گیا ہے لہٰذا ان کی تعریف ملاحظہ فرمائیں اسکے بعد بقیہ تین کی تعریف اگلی عبارت میں ملاحظہ فرمائیں!

مشروطہ خاصہ: وہ مشروطہ عامہ ہے جس کو لادوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہو مطلب یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ کوئی الگ قضیہ نہیں ہے بلکہ وہی مشروطہ عامہ ہے جس کا بیان بسائط میں گذر چکا، اسی مشروطہ عامہ میں لادوام بحسب الذات کی قید لگا دو تو وہ مشروطہ خاصہ بن جائے گا، اور لادوام بحسب الذات کا مطلب یہ ہے کہ جو نسبت قضیہ میں ذکر کی گئی ہے وہ موضوع کی ذات کیلئے دائمی نہیں ہے جب تک موضوع کی ذات موجود ہے بلکہ یہ حکم وصف کی شرط کی وجہ سے ہے اور جب نسبت مذکورہ دائمی نہ ہوئی تو اس نسبت کی نقیض کسی نہ کسی وقت میں واقع ہو گی، اور نقیض کا کسی نہ کسی وقت واقع ہونا ہی مطلقہ عامہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ لادوام ذاتی سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہو گا پس اگر پہلا قضیہ موجبہ ہے تو لادوام سے مطلقہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہے تو لادوام سے مطلقہ عامہ موجبہ نکالا جائے گا۔ اس تفصیل سے آپ کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مشروطہ خاصہ وہ قضیہ مرکبہ ہے جو ایک مشروطہ عامہ اور ایک مطلقہ عامہ سے مرکب ہو جب یہ بات ذہن نشین ہو گئیں تو اب مشروطہ خاصہ کی مثال ملاحظہ فرمائیں مثلاً آپ کہتے ہیں بالضَّرُورَةِ کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ کَاتِبًا لَا دَائِمًا، دیکھئے اس مثال میں پہلا قضیہ مشروطہ عامہ ہے جو لادوام کی قید کے ساتھ مقید ہے اور یہ قضیہ موجبہ ہے لہٰذا "لادائما" سے مطلقہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا یعنی بالضَّرُورَةِ لَا شَیْئَ مِنَ الْکَاتِبِ بِسَاکِنِ الْاَصَابِعِ بالفعل، یہ تو موجبہ کی مثال تھی۔ اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے بالضَّرُورَةِ لَا شَیْئَ مِنَ الْکَاتِبِ بِسَاکِنِ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ کَاتِبًا لَا دَائِمًا، دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مشروطہ عامہ سالبہ ہے اس قضیہ میں یہ حکم

مقدمات نقلیہ کا استعمال قیاس برہانی میں کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایک قوم یعنی معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ مقدمات نقلیہ قیاس برہانی میں استعمال نہیں کئے جا سکتے، کیونکہ نقل میں مختلف طریقوں سے غلطی کا احتمال ہے، پس یقین کا فائدہ نہیں دیں گی اور جب مقدمات نقلیہ یقین کا فائدہ نہیں دیتیں تو اس کا استعمال قیاس برہانی میں کیسے کیا جا سکتا ہے، اور اس سے قیاس برہانی کیسے مرکب ہو سکتا ہے جبکہ قیاسِ برہانی یقین کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ مقدمات نقلیہ ایسے نہیں، لہٰذا مقدمات نقلیہ کا استعمال قیاسِ برہانی میں نہیں کیا جا سکتا۔ جمہور اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ نقل بھی یقین کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا اس کا استعمال قیاس برہانی میں کیا جائے گا، صاحب کتاب انہیں کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا گمان غلط ہے کیونکہ مقدمات نقلیہ سے بسا اوقات علم یقین حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اس سے شرائط کا لحاظ کیا جائے اور نقل کی بات عقل کے بھی مطابق ہو، البتہ اگر یہ کہا جائے کہ محض نقلیات قیاس برہانی میں معتبر نہیں جب تک کہ ان کے اندر عقل کا دخل نہ ہو تو ممکن ہے کہ یہ قول صحیح ہو۔

فَصلٌ: اَلْبُرْهَانُ قِسْمَانِ لِمِّيٌّ وَ اِنِّيٌّ أَمَّا اللِّمِّيُّ فَهُوَ الَّذِيْ يَكُوْنُ الْاَوْسَطُ فِيْهِ عِلَّةً لِثُبُوْتِ الْاَكْبَرِ لِلْاَصْغَرِ فِي الْوَاقِعِ كَمَا اَنَّهٗ وَاسِطَةٌ فِي الْحُكْمِ يُسَمّٰى بِهٖ لِاِفَادَتِهِ اللِّمِّيَّةَ وَالْعِلِّيَّةَ وَ أَمَّا الْاِنِّيُّ فَهُوَ الَّذِيْ يَكُوْنُ الْاَوْسَطُ فِيْهِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ فِي الذِّهْنِ فَقَطْ وَلَمْ يَكُنْ عِلَّةً فِي الْوَاقِعِ بَلْ قَدْ يَكُوْنُ مَعْلُوْلاً لَهٗ مِثَالُ اللِّمِّيِّ قَوْلُكَ زَيْدٌ مَحْمُوْمٌ لِاَنَّهٗ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ وَكُلُّ مُتَعَفِّنِ الْاَخْلَاطِ مَحْمُوْمٌ فَزَيْدٌ مَحْمُوْمٌ فَكَمَا أَنَّ فِيْ هٰذَا الْقِيَاسِ الْاَوْسَطِ عِلَّةٌ لِثُبُوْتِ الْحُمّٰى لِزَيْدٍ فِيْ ذِهْنِكَ كَذٰلِكَ هُوَ عِلَّةٌ لِوُجُوْدِ الْحُمّٰى فِي الْوَاقِعِ وَ مِثَالُ الْاِنِّيِّ قَوْلُكَ زَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ لِاَنَّهٗ مَحْمُوْمٌ وَكُلُّ مَحْمُوْمٍ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ فَزَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ فَوُجُوْدُ الْحُمّٰى عِلَّةٌ لِثُبُوْتِ كَوْنِهٖ مُتَعَفِّنَ الْاَخْلَاطِ فِيْ ذِهْنِكَ وَلَيْسَ عِلَّةً فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ بَلْ عَسٰى اَنْ يَكُوْنَ الْاَمْرُ فِي الْوَاقِعِ بِالْعَكْسِ

ترجمہ: فصل! برہان کی دو قسمیں ہیں لِمّی اور اِنّی، بہر حال لمی پس وہ ایسی برہان ہے جس میں اوسط علت ہو اکبر کے ثابت ہونے کی اصغر کے لئے واقع میں جیسا کہ یہ حکم میں واسطہ ہے، اس کا نام لمی رکھا جاتا ہے، اسکے لمیت اور علیت کا فائدہ دینے کی وجہ سے اور بہر حال انی پس وہ ایسی برہان ہے جس میں اوسط صرف ذہن میں حکم کے واسطے علت ہو اور واقع میں علت نہ ہو بلکہ کبھی اس کا معلول ہو، لمی کی مثال تیرا قول زَيْدٌ مَحْمُوْمٌ الخ زید بخار زدہ ہے اس لئے کہ وہ متعفن الاخلاط ہے (یعنی اس کے چاروں اخلاط بگڑ گئے ہیں) اور ہر متعفن الاخلاط بخار زدہ ہے پس زید بخار زدہ ہے، پس جیسا کہ اس قیاس میں اوسط علت ہے زید کے لئے بخار کے ثبوت کی تیرے ذہن میں اسی طرح یہ علت ہے بخار کے پائے جانے کی واقع میں، اور انی کی مثال تیرا قول زَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ ہے اس لئے کہ وہ بخار زدہ ہے اور ہر بخار زدہ متعفن

لگایا گیا ہے سکونِ اصابع کی نفی کاتب کی ذات سے اس وقت تک ضروری ہے جب تک کہ وہ وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے، ہمیشہ نفی ضروری نہیں ہے پس ذات کاتب تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں سکون اصابع کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے پس لادائما سے قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوگا، یعنی كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ یعنی سکون اصابع (انگلیوں کا نہ ہلنا) ذات کاتب کے لئے تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں ثابت ہے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو مشروطہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مشروطہ عامہ پر مشتمل ہوتا ہے یعنی یہ قضیہ وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اور خاصہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لادوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔

نسبت: مشروطہ خاصہ اور ضروریہ ودائمہ مطلقہ کے درمیان تباین کی نسبت ہے، اور ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے علاوہ بسائط مشروطہ خاصہ سے اعم مطلق ہیں لہٰذا مشروطہ خاصہ اور انکے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

عرفیہ خاصہ: وہ عرفیہ عامہ ہے جو لادوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید ہو جیسے دائماًكُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا، دیکھئے یہاں پہلا قضیہ عرفیہ موجبہ ہے جو لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ مقید ہے یعنی اس قضیہ میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ انگلیوں کا حرکت کرنا کاتب کی ذات کے لئے اسوقت تک دائمی ہے جب تک وہ وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے، ہمیشہ انگلیوں کا حرکت کرنا ذاتِ کاتب کے لئے ثابت نہیں ہے، لہٰذا لادائما سے مطلقہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہوگا یعنی لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ، یعنی تحرک اصابع کی نفی کاتب کی ذات کے لئے تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں ہے جب کہ وہ وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف نہ ہو تو یہاں دو قضیے ہوگئے ایک عرفیہ عامہ اور دوسرا مطلقہ عامہ پس معلوم ہوا کہ عرفیہ خاصہ وہ قضیہ موجبہ ہے جو ایک عرفیہ عامہ اور ایک مطلقہ عامہ سے مرکب ہو اور چونکہ یہاں پہلا جزء موجبہ ہے لہٰذا اس پورے قضیہ کا نام موجبہ رکھا جائے گا، اب سالبہ کی مثال سنئے، جیسے آپ کہتے ہیں لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا، دیکھئے یہاں پہلا قضیہ عرفیہ عامہ سالبہ ہے جو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہے مطلب یہ ہے کہ انگلیوں کے ٹھہرے رہنے کی نفی کاتب سے اس وقت تک دائمی ہے جب تک وہ وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے ہمیشہ نفی نہیں ہے، پس کاتب کی ذات تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں سکونِ اصابع کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے لہٰذا لادائما سے قضیہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا یعنی كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ، یعنی سکونِ اصابع کاتب کی ذات کے لئے تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں ثابت ہے جب کہ وہ وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف نہ ہو۔

وجہ تسمیہ: عرفیہ خاصہ کو عرفیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ عرفیہ عامہ پر مشتمل ہوتا ہے اور خاصہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں لادوام بحسب الذات کی جب قید لگادی گئی تو یہ عرفیہ عامہ سے خاص ہوگیا۔

نسبت: عرفیہ خاصہ مشروطہ خاصہ سے عام ہے اور مشروطہ خاصہ خاص ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور عرفیہ خاصہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے مباین ہے لہٰذا اِس کے اور اُن دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی اور مشروطہ عامہ سے اخص من وجہ ہے لہٰذا عرفیہ خاصہ اور مشروطہ عامہ کے درمیان عموم

درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

وجودیہ لادائمہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جس کو لادوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، پس وجودیہ لادائمہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے ایک تو وہ مطلقہ عامہ جس کو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا گیا ہو اور چونکہ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے لہٰذا دوسرا قضیہ بھی مطلقہ عامہ ہوگا، لیکن اگر پہلا مطلقہ عامہ موجبہ ہے تو لادوام سے مطلقہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہوگا اور پورے قضیہ کا نام موجبہ ہوگا اور اگر پہلا مطلقہ عامہ سالبہ ہے تو لادوام سے مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوگا اور پورے قضیہ کا نام سالبہ رکھا جائے گا اب دونوں کی مثال سنئے، جیسے كُلُّ انسانٍ ضاحِكٌ بالفِعْلِ لاَ دائمًا، دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مطلقہ موجبہ عامہ ہے لہٰذا لادائما سے مطلقہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا یعنی لاَ شَیْءَ مِنَ الإنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالفِعْلِ، پس یہاں دو مطلقہ عامہ ہوگئے مگر چونکہ پہلا مطلقہ عامہ موجبہ ہے لہٰذا اس پورے قضیہ کا نام موجبہ ہوگا۔ اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے لاَشَیْءَ مِنَ الإنْسَانِ بالفِعْلِ لاَ دائِمًا، اس مثال میں چونکہ پہلا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ ہے لہٰذا لادائما سے مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوگا یعنی كُلُّ انسانٍ ضاحِكٌ بالفِعْلِ۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو وجودیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ وجود یعنی فعلیت نسبت پر مشتمل ہوتا ہے اور لادائمہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لادوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔

نسبت: اس قضیہ کی نسبت وجودیہ لاضروریہ سے عموم وخصوص مطلق کی ہے وجودیہ لادائمہ خاص ہے اسی طرح مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ اور اس قضیہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اور اس قضیہ کی نسبت ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سے تباین کی ہے، اور وجودیہ لادائمہ اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور بقیہ دیگر قضایا سے وجودیہ لادائمہ اخص مطلق ہے لہٰذا اس کے اور بقیہ قضایا کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

فائدہ: وجودیہ لادائمہ کو مطلقہ اسکندریہ بھی کہتے ہیں کیونکہ معلم اوّل نے اسکندر کو مطلقہ کی اکثر مثالیں لادوام کے مادّہ میں سمجھائیں تاکہ وہ دوام کے سمجھنے سے بچ جائے تو اسکندر ان مثالوں سے لادوام کو سمجھا نیز یہ بھی ذہن نشین رہے کہ لادوام ذاتی کی قید کے سلسلے میں کہا گیا تھا کہ عرفیہ خاصہ اور مشروطہ خاصہ میں یہ قید اس وجہ سے لگائی کیونکہ اگر لادوام وصفی کی قید لگائیں گے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا لیکن وجودیہ لادائمہ میں لادوام وصفی کی قید اگر لگائیں تو لگانا ممکن ہے محال نہیں اسی طرح وجودیہ لاضروریہ میں لاضرورۃ وصفی کی قید بھی لگائی جاسکتی ہے لیکن چونکہ مناطقہ لادوام وصفی اور لاضرورۃ وصفی کی قید کا اعتبار نہیں کرتے اس وجہ سے یہ قید نہیں لگائی گئی۔

وَمِنْهَا الوَقْتِيَّةُ وَ هِيَ الوَقْتِيَّةُ المُطْلَقَةُ اِذَا قُيِّدَ بِاللاَّدَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ كَقَوْلِنَا بِالضَّرُوْرَةِ كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ وَقْتَ حَيْلُوْلَةِ الاَرْضِ بَيْنَهٗ وَ بَيْنَ الشَّمْسِ لاَ دَائِمًا وَ بِالضَّرُوْرَةِ لاَ شَيْءَ مِنَ القَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ وَقْتَ التَّرْبِيْعِ لاَ دَائِمًا وَ مِنْهَا

وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور عرفیہ عامہ اور اس کے بعد تمام بسائط سے عرفیہ خاصہ اخص مطلق ہے لہٰذا عرفیہ خاصہ اور عرفیہ عامہ وکتبیہ مطلقہ وغیرہ کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہوگی۔

لادوام ذاتی: اگر کوئی سوال کرے، کہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لادوام ذاتی کے ساتھ کیوں مقید کیا لادوام وصفی کے ساتھ کیوں مقید نہیں کیا؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ میں دوام وصفی ہوتا ہے، عرفیہ عامہ میں تو دوام وصفی کا ہونا ظاہر ہے اور رہا مشروطہ عامہ میں دوام وصفی کا ہونا تو وہ اس وجہ سے ہے کہ مشروطہ عامہ میں ضرورت وصفی ہوتی ہے اور ضرورت وصفی دوام وصفی سے خاص ہے اور قاعدہ ہے کہ جس جگہ خاص پایا جائیگا تو خاص کے ضمن میں اس جگہ عام بھی پایا جائے گا لہٰذا اس قاعدہ کا اعتبار کرتے ہوئے یہ ماننا پڑے گا کہ مشروطہ عامہ میں بھی دوام وصفی موجود ہے پس اگر مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کیا جائے تو لازم آئے گا کہ ایک قضیہ دوام وصفی اور لادوام وصفی دو متضاد قیدوں کے ساتھ مقید ہو اور اس صورت میں اجتماع ضدین یعنی دو متضاد شئی کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود باطل ہوتی ہے لہٰذا مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا باطل اور ناجائز ہے اسی لئے ان دونوں کو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

وجودیہ لاضروریہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جس کو لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، لاضرورت ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ جو نسبت قضیہ میں ذکر کی گئی ہے وہ موضوع کی ذات کے لئے ضروری نہیں جب تک موضوع کی ذات موجود ہے اور ضروری نہ ہونے کا نام ہی امکان ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ لاضروریہ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا تو اب وجودیہ لاضروریہ کی تعریف یہ ہوگی کہ وجودیہ لاضروریہ وہ قضیہ موجہہ ہے جو مطلقہ اور ممکنہ عامہ سے مرکب ہو، پہلا مطلقہ عامہ اور دوسرا قضیہ ممکنہ عامہ، پس اگر پہلا جزء موجبہ ہو تو لاضرورۃ سے ممکنہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا اور اگر پہلا جزء سالبہ ہو تو لاضرورۃ سے ممکنہ عامہ موجبہ نکالا جائے گا اب دونوں کی مثالیں ملاحظہ فرمائیں، جیسے كُلُّ انسانٍ كاتِبٌ بالفِعلِ لاَ بِالضَّرُورَةِ، دیکھئے اس مثال میں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ ہے لہٰذا لاضرورۃ سے ممکنہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا یعنی لَا شَئَ مِنَ الاِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالاِمْكَانِ الْعَامِ، یہ تو موجبہ کی مثال تھی اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے کہا جاتا ہے لَاشَئَ مِنَ الاِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالفِعْلِ لاَ بِالضَّرُوْرَةِ، دیکھئے یہاں پہلا قضیہ سالبہ مطلقہ عامہ ہے لہٰذا لابالضرورۃ سے موجبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا یعنی كُلُّ انسانٍ كَاتِبٌ بِالاِمكانِ العام۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو وجودیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ قضیہ وجود یعنی نسبت فعلیت پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ بالفعل سے اس کا پتہ چلتا ہے اور لاضروریہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ قضیہ لاضرورۃ بحسب الذات کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔

نسبت: اس قضیہ اور مشروطہ خاصہ وعرفیہ خاصہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور اس قضیہ اور ضروریہ کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔ اور دائمہ مطلقہ اور اس کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اسی طرح مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے بھی من وجہ کی نسبت ہے اور بقیہ دیگر قضایا اور وجودیہ لاضروریہ کے

اَلْمُنْتَشِرَۃُ وَھِیَ الْمُنْتَشِرَۃُ الْمُطْلَقَۃُ الْمُقَیَّدَۃُ بِاللَّادَوَامِ بِحَسْبِ الذَّاتِ مِثَالُھَا بِالضَّرُوْرَۃِ کُلُّ اِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ فِیْ وَقْتٍ مَّا لَا دَائِمًا وَ بِالضَّرُوْرَۃِ لَا شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ وَقْتًا مَّا لَا دَائِمًا وَ مِنْھَا الْمُمْکِنَۃُ الْخَاصَّۃُ وَھِیَ الَّتِیْ حُکِمَ فِیْھَا بِارْتِفَاعِ الضَّرُوْرَۃِ الْمُطْلَقَۃِ عَنْ جَانِبَیِ الْوُجُوْدِ وَ الْعَدَمِ جَمِیْعًا کَقَوْلِكَ بِالْاِمْکَانِ الْخَاصِّ کُلُّ اِنْسَانٍ ضَاحِكٌ وَ بِالْاِمْکَانِ الْخَاصِّ لَا شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِكٍ

ترجمہ: اور ان میں سے ایک قسم وقتیہ ہے اور وہ مطلقہ عامہ ہے بشرطیکہ لادوام بحسب الذات کی قید لگا دی جائے جیسے ہمارا قول بِالضَّرُوْرَۃِ کُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ وَقْتَ حَیْلُوْلَۃِ الْاَرْضِ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الشَّمْسِ، (یقیناً ہر چاند گہنا جانے والا ہے زمین کے حائل ہونے کے وقت چاند اور سورج کے درمیان نہ کہ ہمیشہ) اور بِالضَّرُوْرَۃِ لَا شَیْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ وَقْتَ التَّرْبِیْعِ لَا دَائِمًا (یقیناً کوئی چاند گہنا جانے والا نہیں ہے تربیع کے وقت نہ کہ ہمیشہ) اور ان میں سے ایک قسم منتشرہ ہے اور وہ منتشرہ مطلقہ ہے جس کو لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہو اس کی مثال بِالضَّرُوْرَۃِ کُلُّ اِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ فِیْ وَقْتٍ مَّا لَا دَائِمًا (بالضرورۃ ہر انسان سانس لینے والا ہے کسی نہ کسی وقت میں نہ کہ ہمیشہ) اور بِالضَّرُوْرَۃِ لَا شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ وَقْتًا مَّا لَا دَائِمًا (اور بالضرورۃ کوئی انسان سانس لینے والا نہیں ہے کسی نہ کسی وقت میں نہ کہ ہمیشہ) اور ان میں سے ایک قسم ممکنہ خاصہ ہے اور وہ ایسا قضیہ ہے جس میں ضرورۃِ مطلقہ کے ارتفاع کا حکم لگایا گیا ہو وجود اور عدم دونوں جانب سے ایک ساتھ۔

تحقیق وتشریح: موجہ مرکبہ کی سات قسمیں ذکر کی گئی تھیں اب تک آپ کے سامنے چار قسموں کی تعریف اور امثلہ آئیں اب یہاں سے بقیہ تین کی تعریف و مثال بیان کی جارہی ہیں۔

وقتیہ: وہ وقتیہ مطلقہ ہے جس کو لادوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہو جیسے کُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ وَقْتَ حَیْلُوْلَۃِ الْاَرْضِ بَیْنَہٗ وَ بَیْنَ الشَّمْسِ لَا دَائِمًا، دیکھئے اس مثال میں پہلا جزء موجبہ ہے لہٰذا لادائما سے مطلقہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا اور کہا جائے گا لَا شَیْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ وَقْتَ التَّرْبِیْعِ بِالْفِعْلِ، پس وقتیہ دو قضیے وقتیہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ سے مرکب ہوا اور چونکہ اس کا پہلا جزء موجبہ ہے اس لئے پورے قضیہ کو موجبہ کہا جائے گا یہ تو موجبہ کی مثال تھی سالبہ کی مثال لَا شَیْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ وَقْتَ التَّرْبِیْعِ لَا دَائِمًا، دیکھئے اس مثال میں یہ پہلا قضیہ وقتیہ مطلقہ سالبہ ہے لہٰذا لادوام ذاتی سے مطلقہ عامہ موجبہ نکالا جائے گا اور کہا جائے گا کُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ وَقْتَ حَیْلُوْلَۃِ الْاَرْضِ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الشَّمْسِ بِالْفِعْلِ، یہاں بھی دو قضیے جمع ہو گئے ایک وقتیہ مطلقہ اور دوسرا مطلقہ عامہ لیکن چونکہ پہلا جزء سالبہ ہے لہٰذا پورے قضیہ کا نام سالبہ ہوگا۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو وقتیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ وقتیہ مطلقہ پر مشتمل ہوتا ہے مگر اسکو صرف وقتیہ کہا گیا مطلقہ نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقتیہ میں لادوام ذاتی کی قید ہوتی ہے اس لئے وقتیہ کے ساتھ مطلقہ کی قید جو بسیطہ میں تھی وہ ہٹادی گئی اس لئے کہ مقید کو مطلق نہیں کہا جاتا اگرچہ مقید کے ضمن میں مطلق بھی ہوتا ہے۔

نسبت: وقتیہ کی نسبت وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ سے عموم وخصوص مطلق کی ہے اس لئے کہ وقتیہ اخص مطلق ہے اور وہ دونوں اعم مطلق ہیں، اور مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور ضروریہ اور دائمہ سے تباین کی نسبت ہے اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

منتشرہ: وہ منتشرہ مطلقہ ہے جس کو لادوام ذاتی کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہو جیسے آپ موجبہ کی مثال میں کہیں بالضَّرُورَةِ كُلُّ انسانٍ مُتَنَفِّسٌ فِیْ وَقْتٍ مَا لاَ دَائِمًا، دیکھئے اس مثال میں پہلا قضیہ موجبہ ہے لہٰذا لادائما سے مطلقہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا اور کہا جائے گا لَاشَئْ مِنَ الإِنسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ وَقْتًا مَّا بِالْفِعْلِ، یہ تو موجبہ کی مثال تھی، سالبہ کی مثال یہ ہوگی لاَ شَئْ مِنَ الإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ وَقْتًا مَّا لاَ دَائِمًا، دیکھئے اس مثال میں پہلا قضیہ منتشرہ مطلقہ سالبہ ہے لہٰذا لادائما سے مطلقہ عامہ موجبہ نکالا جائیگا اور کہا جائے گا كُلُّ انسانٍ مُتَنَفِّسٌ وَقْتًا مَّا بِالْفِعلِ الحاصل منتشرہ وہ قضیہ موجبہ ہے جو ایک مطلقہ عامہ اور ایک منتشرہ مطلقہ سے مرکب ہو، پہلی مثال میں چونکہ پہلا جزء موجبہ ہے لہٰذا پورے قضیہ کا نام منتشرہ موجبہ رکھا گیا، اور دوسری مثال میں پہلا جزء سالبہ ہے لہٰذا پورا قضیہ منتشرہ سالبہ کہلائے گا۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کا نام منتشرہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ یہ منتشرہ مطلقہ پر مشتمل ہوتا ہے اور چونکہ یہ لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہوتا ہے اس لئے اس کو مطلقہ نہیں کہا جاتا۔

نسبت: منتشرہ اور وقتیہ میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، منتشرہ عام ہے اور وقتیہ خاص ہے، اسی طرح منتشرہ کی نسبت وجودیہ لادائمہ اور وجودیہ لاضروریہ سے عموم وخصوص مطلق کی ہے، مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے عموم وخصوص من وجہ کی ہے، اسی طرح مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے عموم وخصوص من وجہ کی ہے، اور منتشرہ کی نسبت ضروریہ اور دائمہ سے تباین کی ہے، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ وغیرہ سے عموم وخصوص مطلق کی ہے، منتشرہ خاص ہے اور وہ تمام اس سے عام ہیں۔

فائدہ: نیز جس طرح وجودیہ لادائمہ اور وجودیہ لاضروریہ میں بحسب الوصف کی قید لگائی جاسکتی ہے اسی طرح وقتیہ اور منتشرہ کو بھی لادوام وصفی کیساتھ مقید کیا جاسکتا ہے لیکن چونکہ مناطقہ کے نزدیک لادوام بحسب الوصف اسی طرح لاضرورة بحسب الوصف کی قید کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے اس لئے ان میں بحسب الوصف کی قید نہیں لگائی گئی ہے۔

ممکنہ خاصہ: وہ قضیہ ہے جس میں جانب وجود اور جانب عدم دونوں کے ضروری نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو یعنی نہ جانب وجود ہی ضروری ہو اور نہ جانب عدم ہی ضروری ہو بلکہ دونوں جانب ممکن ہیں، اور اس جانب وجود اور جانب عدم کے ضروری ہونے کی نفی امکانِ خاص کہلاتی ہے، اور یہ ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اس لئے کہ جب اس میں جانب مخالف سے سلب ضرورت کا حکم ہوگا تو جانب موافق ممکنہ عامہ ہوگا اور جانب موافق سے سلب ضرورت کی صورت میں جانب مخالف ممکنہ عامہ ہوگا۔ الحاصل ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے ایک موجبہ دوسرا سالبہ، لیکن ممکنہ خاصہ کے موجبہ اور سالبہ میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں دونوں کے معنی ایک ہیں کیونکہ

ممکنہ خاصہ خواہ موجبہ ہو یا سالبہ اس میں طرفین سے سلب ضرورت کا حکم ہوتا ہے، لہٰذا موجبہ اور سالبہ دونوں کا مفہوم ایک ہے البتہ لفظوں میں فرق ہے کہ ممکنہ خاصہ کو اگر ایجابی عبارت سے تعبیر کریں گے تو موجبہ کہا جائے گا اور اگر سلبی عبارت سے تعبیر کریں گے تو سالبہ کہا جائے گا اب دونوں کی مثالیں ملاحظہ فرمائیں۔

موجبہ ممکنہ عامہ کی مثال: بالامکان الخاص کُلُّ انسانٍ ضاحِكٌ، (بالامکان الخاص ہر انسان ضاحک ہے) بالامکان الخاص کا مطلب یہ ہے کہ انسان کیلئے نہ تو ہنسا ضروری ہے اور نہ ہی نہ ہنسا ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں دیکھئے مثال مذکور میں یہ قضیہ ممکنہ خاصہ موجبہ ہے اور یہ اگرچہ ایک ہی قضیہ ہے دوسرے قضیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کوئی مستقل لفظ نہیں ہے لیکن مشترک لفظ موجود ہے اور وہ ہے امکانِ خاص، لہٰذا امکان خاص سے دوسرے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا۔ الحاصل ممکنہ خاصہ میں دو ممکنہ عامہ نکالے جائیں گے (۱) موجبہ (۲) سالبہ۔ اگر پہلا قضیہ موجبہ ہو تو سالبہ نکالا جائے گا اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہے تو ممکنہ عامہ موجبہ نکالا جائے گا چنانچہ ان کو مثال سے سمجھئے مثلاً آپ نے کہا کُلُّ انسانٍ ضَاحِكٌ بالإمكَانِ العامّ، وَلاَ شَئٌ مِنَ الِانسَانِ بِضاحِكٍ بالإمْكَانِ العَامّ یہ موجبہ کی مثال ہے۔ اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے بالامْكانِ الخَاصِ لاَ شَئٌ مِنَ الِانْسَانِ بِضَاحِكٍ، چونکہ یہ سالبہ کی مثال ہے لہٰذا پہلا قضیہ ممکنہ عامہ سالبہ اور دوسرا قضیہ ممکنہ عامہ موجبہ نکالا جائے گا اور اس طرح کہا جائے گا لاَشَئٌ مِنَ الِانْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالإمْكَانِ العَامّ، وَكُلُّ اِنسَانٍ ضَاحِكٌ بِالإمْكَانِ العَام

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو ممکنہ خاصہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ امکانِ خاص پر مشتمل ہوتا ہے۔

نسبت: اس قضیہ اور تمام موجہات مرکبات کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، اور اس کے اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان تباین کی نسبت ہے اور دائمہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ اور اس قضیہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور بقیہ قضایا اور اس کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

> **فَصلٌ:** اللاَّدوامُ اِشَارَةٌ اِلٰى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ وَاللاَّضَرُوْرَةُ اِشَارَةٌ اِلٰى مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ فَاِذَا قُلْتَ كُلُّ اِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالْفِعْلِ لاَ دَائِمًا فَكَأَنَّكَ قُلْتَ كُلُّ اِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالْفِعْلِ وَلاَ شَئٌ مِنَ الِانْسَانِ بِمُتَعَجِّبٍ بِالْفِعْلِ وَ اِذَا قُلْتَ كُلُّ حَيْوَانٍ مَاشٍ بِالفِعْلِ لاَ بِالضَّرُورَةِ فَكَأَنَّكَ قُلْتَ كُلُّ حَيْوانٍ مَاشٍ بِالْفِعْلِ وَلاَ شَئٌ مِنَ الْحَيْوَانِ بِمَاشٍ بِالاِمْكَانِ

ترجمہ: فصل! لادوام (سے) مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور لاضرورۃ (سے) ممکنہ عامہ کی طرف، پس جب تو نے کہا کُلُّ اِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالفِعْلِ لاَ دَائِمًا، (ہر انسان تعجب کرنے والا ہے بالفعل نہ کہ ہمیشہ) تو گویا کہ تم نے کہا کُلُّ اِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالفِعْلِ، وَلاَ شَئٌ مِنَ الِانْسَانِ بِمُتَعَجِّبٍ بِالفِعْلِ، اور جب تو نے کہا کُلُّ حیوانٍ مَاشٍ بِالفِعْلِ لاَ بالضَّرُورَةِ، (ہر حیوان چلنے والا ہے بالفعل نہ کہ بالضرورۃ) تو گویا کہ تو نے کہا کُلُّ حیوانٍ ماشٍ

بِالفعلِ، ولاَ شَئَ مِنَ الحیوانِ بِمَاشٍ بِالاِمْکَانِ۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے لادوام اور لاضرورۃ کا مفہوم اور معنی بتایا ہے چنانچہ فرمایا کہ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور لاضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف، جیسا کہ مصنفؒ نے مثال دیکر اس کی وضاحت فرمائی ہے نیز اس سے پہلے سبق میں تفصیل سے بتا چکا ہوں لہٰذا اب ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہ رہی، لیکن اتنی بات ضرور یاد رکھئے کہ لادوام کے معنی مطابقی رفع دوام کے ہیں، یعنی ہمیشگی کو اٹھادینا، اور مطلقہ عامہ اس کے معنی مطابقی نہیں بلکہ معنیٰ التزامی ہیں مطلب یہ ہے کہ لادوام دلالت مطابقی کے طور پر ہمیشگی کی نفی پر دلالت کرتا ہے اور فعلیت نسبت یعنی مطلقہ پر دلالت التزامی کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے اس لئے مصنفؒ نے اللاّدوام اشارةٌ الی مطلقةٍ عامةٍ فرمایا، اللاّدوامُ معناهُ المطلقةُ العامّة نہیں کہا۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ ٹھیک ہے ہم نے مان لیا کہ لادوام کا معنی مطابقی مطلقہ عامہ نہیں اسی وجہ سے اشارۃ کا لفظ لایا لیکن لاضرورۃ کا معنی مطابقی تو ممکنہ عامہ ہی ہے تو پھر یہاں اللاّضرورةُ معناها الممکنة العامّة کیوں نہیں کہا؟ اس کے لئے بھی اشارۃ کا لفظ کیوں لایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اشکال برحق ہے لیکن یہاں لادوام کی موافقت میں لفظ اشارۃ لاکر واللاّضرورةُ اشارةٌ الی ممکنةٍ عامةٍ فرمایا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معنی کا لفظ معنی مطابقی پر دلالت کرتا ہے اور لاضرورۃ کا معنی مطابقی اگرچہ ممکنہ عامہ ہے مگر لادوام کا معنی مطابقی مطلقہ عامہ نہیں ہے بلکہ مطلقہ عامہ لادوام کے معنی مطابقی کا لازم ہے، تو دونوں کے لئے لفظ معنی کا استعمال صحیح نہیں ہے، اور لفظ اشارۃ کا اطلاق معنی مطابقی و معنی التزامی دونوں پر کیا جاتا ہے لہٰذا دونوں کے لئے ایک ہی لفظ کافی ہو جائے گا، اور اختصار بھی حاصل ہو جائے گا اور اگر لادوام کے لئے لفظ اشارۃ لاتے اور لاضرورۃ کیلئے لفظ معنی لاتے تو صحیح ہو جاتا مگر اختصار کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ (شرح قطبی مولفہ اسلام الحق اعظمی)

بَابُ الشَّرْطِیَّاتِ: قَدْ عَرَفْتَ مَعْنَی الشَّرْطِیَّةِ وَهِیَ الَّتِیْ تَنْحَلُّ اِلٰی قَضِیَّتَیْنِ وَالآنَ نَهْدِیْكَ اِلٰی اَقْسَامِهَا وَ نُرْشِدُكَ اِلٰی اَحْکَامِهَا فَاعْلَمْ اَیُّهَا الْفَطِنُ اللَّبِیْبُ الذَّکِیُّ الْاَرِیْبُ اَنَّ الشَّرْطِیَّةَ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا الْمُتَّصِلَةُ وَ ثَانِیْهِمَا الْمُنْفَصِلَةُ اَمَّا الْمُتَّصِلَةُ فَهِیَ الَّتِیْ حُکِمَ فِیْهَا بِثُبُوْتِ نِسْبَةٍ عَلٰی تَقْدِیْرِ ثُبُوْتِ نِسْبَةٍ اُخْرٰی فِی الْاِیْجَابِ وَ بِنَفْیِ نِسْبَةٍ عَلٰی تَقْدِیْرِ نَفْیِ نِسْبَةٍ اُخْرٰی فِی السَّلْبِ کَقَوْلِنَا فِی الْاِیْجَابِ اِنْ کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوَانًا وَقَوْلِنَا فِی السَّلْبِ لَیْسَ اَلْبَتَّةَ اِذَا کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ فَرَسًا۔

ترجمہ: (یہ) شرطیات کا باب ہے۔ تحقیق کہ تم نے شرطیہ کا معنی جان لیا ہے اور وہ ایسا قضیہ ہے جو دو قضیوں کی طرف منحل ہو اب ہم تم کو راستہ دکھاتے ہیں اس کے اقسام کی طرف اور تیری رہنمائی کرتے ہیں اس کے

احکام کی طرف پس جان لو اے سمجھدار، عقلمند اور ماہر و ہوشیار ذہین کہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک متصلہ ہے اور ان میں سے دوسری قسم منفصلہ ہے بہر حال متصلہ تو وہ ایسا قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو ایک نسبت کے ثبوت کا دوسری نسبت کے ثبوت کے فرض کرنے پر ایجاب میں اور ایک نسبت کی نفی کا دوسری نسبت کی نفی کے فرض کرنے پر سلب میں جیسے ہمارا قول ایجاب میں اِنْ کَانَ زَیْدٌ انساناً کان حیواناً، (اگر زید انسان ہوگا تو حیوان بھی ہوگا، اور جیسے ہمارا قول سلب میں لیسَ اَلبَتَّۃَ اِذَا کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ فَرَسًا (یقیناً ایسا نہیں کہ اگر زید انسان ہو تو وہ گھوڑا ہو)

تحقیق وتشریح: مصنفؒ جب حملیات کی تعریف اور اس کے انواع واقسام کی تعریف اور ان اقسام کے درمیان نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب شرطیات کی بحث شروع کر رہے ہیں، شرطیہ کی تعریف ماقبل میں گذر چکی یعنی شرطیہ وہ قضیہ ہے جو منحل ہو دو قضیوں کی طرف، منحل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر حروف زوائد کو حذف کردیئے جائیں تو دو قضیے باقی رہ جائیں مثلاً اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فَالنَّھَارُ مَوْجُوْدٌ، دیکھئے اس مثال میں حروف زوائد اور حرف ربط یعنی اِن، کانت، ف کو حذف کردیئے جائیں تو دو قضیے باقی رہ جائیں گے، یعنی الشَّمسُ طالعۃٌ، النّھارُ موجودٌ۔ اسی کا نام شرطیہ ہے، مصنفؒ آپ سے کہہ رہے ہیں کہ اے سمجھدار عقلمند، ماہر ہونہار طالب علم جب تم نے شرطیہ کی تعریف جان لی تو اب تمہیں شرطیہ کے اقسام اور انواع سے روشناس کرانا چاہتا ہوں تو سنو کہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) متصلہ (۲) منفصلہ۔

شرطیہ متصلہ: وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو ایک نسبت کے ثبوت کا دوسری نسبت کے ثبوت کی تقدیر پر یا ایک نسبت کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو دوسری نسبت کی نفی کی تقدیر پر۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ایک نسبت کے ثبوت کو مان لیا جائے تو دوسری نسبت کا ثبوت بھی ماننا پڑے گا یا اگر نسبت کے ثبوت کو مان لیا تو دوسری نسبت کی نفی کو ماننی پڑے گی، اگر حکم ثبوت کا ہو تو اس کو متصلہ موجبہ کہا جائے گا اگر نفی کا حکم ہو تو اس کو متصلہ سالبہ کہا جائے گا پہلے کی مثال اِنْ کَانَ زَیْدٌ انساناً کَانَ حیوانًا، ہے دیکھئے اس مثال میں زید کے لئے حیوانیت کا ثبوت اس تقدیر پر ہے کہ اس کے لئے پہلے انسانیت کا ثبوت ہو جائے یعنی اگر یہ مان لیا جائے کہ زید انسان ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ حیوان بھی ہے، اس لئے کہ ہر انسان کے لئے حیوان کا ہونا ضروری ہے کیونکہ حیوان انسان کا جزء حقیقی ہے انسان بغیر حیوان کے نہیں پایا جاتا، اس قضیہ میں چونکہ حکم ایجابی ہے اس لئے اس قضیہ کا نام متصلہ موجبہ رکھا گیا۔ اب سالبہ کی مثال سنئے مثلاً لیسَ اَلبَتَّۃَ اِذَا کَانَ زَیْدٌ انسانًا کَانَ فَرَسًا، دیکھئے اس مثال میں زید سے گھوڑا ہونے کی نفی اس کے انسان ہونے کی تقدیر پر کی گئی ہے یعنی جب آپ نے زید کے لئے انسان ہونا مان لیا تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ گھوڑا نہیں اس لئے کہ انسان گھوڑا نہیں ہو سکتا یہ بالکل واضح اور ظاہر ہے اب آگے شرطیہ کی قسمیں بیان کی جائیں گی۔

ثُمَّ الْمُتَّصِلَۃُ صِنْفَانِ اِنْ کَانَ ذٰلِکَ الْحُکْمُ لِعَلَاقَۃٍ بَیْنَ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِیْ سُمِّیَتْ لُزُوْمِیَّۃً کَمَا مَرَّ وَاِنْ کَانَ ذٰلِکَ الْحُکْمُ بِدُوْنِ الْعَلَاقَۃِ سُمِّیَتْ اِتِّفَاقِیَّۃً کَقَوْلِکَ اِذَا

كَانَ الاِنسَانُ نَاطِقًا فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ وَالْعَلَاقَةُ هِيَ فِيْ عُرْفِهِمْ عِبَارَةٌ عَنْ اَحَدِ الْاَمْرَيْنِ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ اَوْ كِلَاهُمَا مَعْلُوْلَيْنِ لِثَالِثٍ وَاِمَّا اَنْ يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا عَلَاقَةُ التَّضَايُفِ التَّضَايُفُ هُوَ اَنْ يَكُوْنَ تَعَقُّلُ اَحَدِهِمَا مَوْقُوْفًا عَلٰى تَعَقُّلِ الْآخَرِ كَالْاُبُوَّةِ وَالْبُنُوَّةِ فَاِذَا قُلْتَ اِنْ كَانَ زَيْدٌ اَبًا لِعَمْرٍو كَانَ عَمْرٌو اِبْنًا لَهُ يَكُوْنُ شَرْطِيَّةٌ مُتَّصِلَةٌ بَيْنَ طَرَفَيْهَا عَلَاقَةُ التَّضَايُفِ۔

ترجمہ: پھر متصلہ کی دو قسمیں ہیں اگر وہ مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقہ کی وجہ سے ہے تو اسکا نام لزومیہ رکھا جاتا ہے جیسا کہ گذر چکا اور اگر وہ حکم بغیر کسی علاقہ کے ہے تو اس کا نام اتفاقیہ رکھا جاتا ہے جیسے تمہارا قول اِذَا كَانَ الاِنسَانُ نَاطِقًا فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ (جبکہ انسان ناطق ہے تو گدھا ناہق ہے) اور علاقہ ان کے عرف میں دو باتوں میں سے کسی ایک کا نام ہے یا تو یہ ان میں سے ایک دوسرے کے لئے علت ہو یا دونوں معلول ہوں کسی تیسری چیز کے، اور یا تو یہ کہ ان دونوں کے درمیان تضایف کا علاقہ ہو اور تضایف یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے باپ ہونا، بیٹا ہونا، چنانچہ جب تم کہو کہ زید عمرو کا باپ ہے تو عمرو زید کا بیٹا ہے تو یہ ایسا شرطیہ متصلہ ہے جس کے طرفین کے درمیان علاقۂ تضایف ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے شرطیہ متصلہ کی قسمیں بیان کی ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ شرطیہ متصلہ کی دو قسمیں ہیں (۱) لزومیہ (۲) اتفاقیہ، لیکن آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ مصنفؒ نے جتنی قسمیں بیان کی اتنی ہی ہیں بلکہ شرطیہ متصلہ کی ایک اور قسم ہے اور وہ ہے مطلقہ، چنانچہ میں اولاً مصنفؒ کی ذکر کردہ قسموں کو بیان کروں گا بعدہ تیسری قسم کو۔

لزومیہ: وہ قضیہ متصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقہ و تعلق کی وجہ سے حکم لگایا گیا ہو۔

دوسری تعریف: لزومیہ وہ قضیہ متصلہ ہے جس میں پہلی نسبت (یعنی مقدم) اور دوسری نسبت (یعنی تالی) کے درمیان کوئی ایسی بات پائی جاتی ہو جو تالی کی مصاحبت (یعنی ساتھ ہونے) کو چاہتی ہو (مفتاح التہذیب) اب لزومیہ کی مثال ملاحظہ ہو، مثلاً اِنْ كَانَ زَيْدٌ اِنسَانًا كَانَ حَيوَانًا (اگر زید انسان ہے تو حیوان بھی ہے) دیکھئے اس مثال میں اِنْ كَانَ زَيْدٌ اِنسَانًا مقدم ہے اور كَانَ حَيوَانًا تالی ہے اور ان دونوں کے درمیان جو حکم ہو رہا ہے وہ اس علاقہ اور تعلق کی بناء پر ہو رہا ہے کہ انسان کے لئے حیوان ہونا لازم ہے کیونکہ حیوانیت انسان کی حقیقت میں داخل ہے اور شئی کا وجود اپنی حقیقت کے بغیر ہوتا ہی نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ انسان اور حیوان کے درمیان علاقہ لزوم اور مصاحبت کا ہے یعنی انسان ہونا حیوان ہونے کو چاہتی ہے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو متصلہ لزومیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مقدم اور تالی کے درمیان جب کسی علاقہ اور تعلق کی وجہ سے حکم ہو تو ان دونوں کے درمیان اتصال لازم ہوتا ہے اور اس قضیہ میں بھی اتصال لازم ہوتا ہے اس لئے اس کا نام متصلہ لزومیہ رکھا گیا۔

اتفاقیہ: وہ قضیہ متصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی کے درمیان کوئی ایسا تعلق نہ ہو جو مصاحبت کو چاہتا ہو جیسے اِذَا کَانَ الاِنْسَانُ نَاطِقًا فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ، دیکھئے اس مثال میں انسان کے ناطق ہونے اور گدھے کے ناہق ہونے کے درمیان کوئی ایسا تعلق اور علاقہ نہیں ہے جو کہ انسان کا ناطق ہونا گدھے کے ناہق ہونے کی مصاحبت کو چاہتا ہو، نہ تو علاقہ علیت ہے کہ انسان کا ناطق ہونا گدھے کے ناہق ہونے کے لئے علت ہو اور نہ ہی علاقہ لزوم ہے بلکہ یہ تو محض اتفاقی بات ہے کہ جب انسان بول رہا ہو تو اس وقت گدھا بھی ڈھینچو ڈھینچو کرنے لگے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کا نام اتفاقیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ یہاں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال محض اتفاقی ہوتا ہے، علاقہ لزوم یا علاقہ علت کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ جب قضیہ متصلہ کی دونوں قسموں کی وضاحت ہو چکی تو اب تیسری قسم سنئے۔

مطلقہ: وہ قضیہ متصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ لزوم اور اتفاق سے قطع نظر کرتے ہوئے حکم لگایا گیا ہو، یعنی جس میں لزوم اور اتفاق کی قید نہ ہو اسکی مثالیں وہی ہیں جو لزومیہ اور اتفاقیہ کی تھیں البتہ اس میں لزوم اور اتفاق کی قید ملحوظ نہ ہوگی۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو متصلہ مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں نہ لزوم کی قید ہوتی ہے اور نہ اتفاق کی۔

والعَلاَقَةُ فِیْ عُرفِهِمْ: اس سے پہلے آپ کے سامنے یہ بات آئی تھی کہ قضیہ متصلہ لزومیہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقہ اور تعلق کی وجہ سے لگایا جاتا ہے اب یہاں سے علاقہ کا مفہوم بیان کر رہے ہیں چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مناطقہ کی اصطلاح میں دو چیزوں میں سے کسی ایک کا نام علاقہ ہے یا تو مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ علیت ہو یا علاقہ تضایف ہو، علاقہ کی تعریف آسان لفظوں میں اس طرح یاد رکھو، مناطقہ کی اصطلاح میں مقدم اور تالی کے درمیان کسی ایسے تعلق اور رشتہ کا نام علاقہ ہے جو تالی کی مصاحبت (یعنی ساتھ ہونے) کو چاہتا ہو، اب وہ علاقہ جو مصاحبت کو چاہتا ہے اس کی اوّلاً دو قسمیں ہیں (۱) علاقہ علیت (۲) علاقہ تضایف۔ علاقہ علیت کی تین قسمیں ہیں، (۱) مقدم تالی کے لئے علت ہو جیسے اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ، دیکھئے اس مثال میں پہلا قضیہ مقدم ہے جس میں طلوع شمس کو بیان کیا گیا ہے اور دوسرا قضیہ یعنی فالنّھارُ موجودٌ تالی ہے جس میں دن کے موجود ہونے کو بیان کیا گیا ہے، اور سورج نکلنا دن کے موجود ہونے کے لئے علت ہے۔

(۲) تالی مقدم کے لئے علت ہو جیسے جب بھی دن موجود ہوگا تو سورج نکلا ہوا ہوگا اس میں تالی یعنی طلوع شمس مقدم یعنی وجودِ نہار کی علت ہے۔

(۳) مقدم اور تالی دونوں کسی تیسری چیز کے لئے معلوم ہوں یعنی مقدم اور تالی کے لئے کوئی تیسری چیز علت ہو جیسے کُلَّمَا کَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا کَانَ الْعَالَمُ مُضِیْئًا، (جب بھی دن موجود ہوگا تو عالم روشن ہوگا) دیکھئے اس مثال میں دن کا موجود ہونا اور عالم کا روشن ہونا دونوں طلوع شمس کے لئے معلوم ہیں اور طلوع شمس دونوں کے لئے علت ہے۔

علاقہ تضایف: علاقہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا علاقہ ہو تو مقدم اور

تالی دونوں متضائفین کہلائیں گے اور متضائفین ایسی دو چیزوں کو کہتے ہیں جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو جیسے اُبوۃ، بنوۃ یعنی باپ ہونا اور بیٹا ہونا کہ باپ کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے یعنی باپ اسی وقت ہوگا جبکہ اس کا کوئی بیٹا ہو لہٰذا جب آپ یہ کہیں کہ اِنْ کَانَ زَیْدٌ اَبًا لِعمرٍو کَانَ عَمْرٌو اِبْنًا لَهٗ، تو یہ ایسا شرطیہ متصلہ ہے کہ اس کے مقدم اور تالی کے درمیان علاقۂ تضائف ہے کیونکہ زید کا عمرو کے لئے باپ ہونا اور عمرو کا زید کے لئے بیٹا ہونا ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے لہٰذا یہاں مقدم اور تالی کے درمیان علاقۂ تضائف ہوا۔

وجہ تسمیہ: اس علاقہ کا نام علاقۂ تضائف اس وجہ سے رکھا گیا کہ تضائف باب تفاعل کا مصدر ہے اس کے معنی ہیں دو شئی میں سے ایک کی نسبت دوسرے کی طرف کرنا تو چونکہ اس علاقہ میں بھی مقدم اور تالی میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوتا ہے۔

وَ اَمَّا الْمُنْفَصِلَةُ فَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِالتَّنَافِيْ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِيْ مُوْجِبَةٍ وَ بِسَلْبِ التَّنَافِيْ بَيْنَهُمَا فِيْ سَالِبَةٍ۔

ترجمہ: اور بہر حال منفصلہ پس وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو دو شئی کے درمیان منافات کا موجبہ کے اندر اور ان دونوں کے درمیان عدم منافات کا سالبہ کے اندر۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے یہ بتایا گیا تھا کہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) متصلہ (۲) منفصلہ، جن میں سے متصلہ کی تعریف اور اس کے اقسام بیان ہو چکے اب یہاں سے منفصلہ کی تعریف بیان کی جا رہی ہے۔

منفصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان تضاد و منافات کا حکم لگایا گیا ہو، یا دو چیزوں کے درمیان عدم تضاد و منافات کا حکم لگایا گیا ہو اگر تضاد کا حکم ہے تو اسے منفصلہ موجبہ کہتے ہیں جیسے اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا، دیکھئے اس قضیہ میں اس بات کا حکم لگایا گیا ہے کہ زوجیت اور فردیت کے درمیان تضاد ہے یعنی یہ عدد یا تو زوج ہوگا یا فرد ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی عدد زوج بھی ہو اور طاق بھی ہو کیونکہ اگر دونوں ہو جائے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ زوج اور فرد کے درمیان تضاد کا حکم ہے اور اگر مقدم اور تالی کے درمیان عدم تضاد کا حکم ہو تو اس کو سالبہ منفصلہ کہتے ہیں جیسے لَيْسَ الْبَتَّةَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ مُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِيَيْنِ، دیکھئے اس قضیہ میں لیس البتّہ، کے ذریعہ زوج (یعنی جفت مثلاً چار) اور منقسم بمتساویین کے درمیان عدم منافات کا حکم لگایا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ان دونوں چیزوں میں کوئی تضاد اور منافات نہیں ہے چار کا عدد جفت بھی ہے اور برابر سرابر تقسیم ہونے والا بھی ہے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو قضیہ منفصلہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں دو چیزوں کے درمیان انفصال کا حکم ہوتا ہے۔

فَصْلٌ: اَلشَّرْطِيَّةُ الْمُنْفَصِلَةُ عَلٰى ثَلَاثَةِ اَضْرُبٍ لِاَنَّهَا اِنْ حُكِمَ فِيْهَا بِالتَّنَافِيْ اَوْ بِعَدَمِهٖ بَيْنَ النِّسْبَتَيْنِ فِي الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ مَعًا كَانَتِ الْمُنْفَصِلَةُ حَقِيْقِيَّةً

كَمَا تَقُوْلُ هٰذَا الْعَدَدُ اِمَّا زَوْجٌ اَوْ فَرْدٌ فَلاَ يُمْكِنُ اِجْتِمَاعُ الزَّوْجِيَةِ وَالْفَرْدِيَةِ فِيْ عَدَدٍ مُعَيَّنٍ وَلاَ اِرْتِفَاعُهُمَا وَاِنْ حُكِمَ بِالتَّنَافِيْ اَوْ بِعَدَمِهٖ صِدْقًا فَقَطْ كَانَتْ مَانِعَةَ الْجَمْعِ كَقَوْلِكَ هٰذَا الشَّئُ اِمَّا شَجَرٌ اَوْ حَجَرٌ فَلاَ يُمْكِنُ اَنْ يَكُوْنَ شَئٌ مُعَيَّنٌ حَجَرًا وَ شَجَراً مَعًا وَ يُمْكِنُ اَنْ لاَ يَكُوْنَ شَيْئًا مِنْهُمَا وَ اِنْ حُكِمَ بِالتَّنَافِيْ وَسَلْبِهٖ كِذْبًا فَقَطْ كَانَتْ مَانِعَةَ الْخُلُوْ كَقَوْلِ الْقَائِلِ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ زَيْدٌ فِيْ الْبَحْرِ اَوْ لاَ يَغْرَقُ فَارْتِفَاعُهُمَا بِاَنْ لاَ يَكُوْنَ زَيْدٌ فِيْ الْبَحْرِ وَ يَغْرَقُ مُحَالٌ وَلَيْسَ اِجْتِمَاعُهُمَا مُحَالاً بِاَنْ يَكُوْنَ فِيْ الْبَحْرِ وَلاَ يَغْرَقُ ۔

ترجمہ: فصل! شرطیہ منفصلہ تین قسم پر ہے اس لئے کہ وہ اگر ایسا ہو کہ اس میں حکم لگایا گیا ہو منافات یا عدم منافات کا دو نسبتوں کے درمیان صدق اور کذب دونوں میں تو وہ منفصلہ حقیقیہ ہے جیسا کہ تم کہتے ہو هٰذَا الْعَدَدُ اِمَّا زَوْجٌ اَوْ فَرْدٌ پس زوجیت اور فردیت کا جمع ہونا ایک معین عدد میں ممکن نہیں ہے اور نہ ہی ان دونوں کا مرتفع ہونا ممکن ہے اور اگر حکم لگایا گیا ہو منافات یا عدم منافات کا صرف صدق کے اعتبار سے تو یہ مانعۃ الجمع ہے جیسے تیرا قول هٰذَا الشَّئُ اِمَّا شَجَرٌ اَوْ حَجَرٌ، (یہ شئی یا تو درخت ہے یا پتھر ہے) پس ایک معین شئی کا ایک ساتھ درخت اور پتھر ہونا ممکن نہیں ہے اور یہ ممکن ہے کہ ان دونوں میں سے کچھ بھی نہ ہو اور اگر حکم لگایا گیا ہو منافات اور عدم منافات کا صرف کذب کے اعتبار سے تو یہ مانعۃ الخلو ہے جیسے کہنے والے کا یہ کہنا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ زَيْدٌ فِيْ الْبَحْرِ اَوْ لاَ يَغْرَقُ (یا تو زید دریا میں ہو یا نہ ڈوبے) پس ان دونوں کا مرتفع ہونا بایں طور کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے محال ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا محال نہیں ہے بایں طور کہ وہ دریا میں ہو اور نہ ڈوبے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے شرطیہ منفصلہ کی قسمیں بیان کی ہیں چنانچہ فرمایا کہ شرطیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) مانعۃ الجمع (۳) مانعۃ الخلو،

منفصلہ حقیقیہ: وہ قضیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تضاد یا عدم تضاد کا حکم لگایا گیا ہو صدق اور کذب دونوں اعتبار سے اگر منافات و تضاد کا حکم لگایا گیا ہو تو وہ قضیہ منفصلہ موجبہ ہوگا اور اگر عدم منافات کا حکم ہو تو وہ قضیہ منفصلہ سالبہ ہوگا۔ صدق اور کذب دونوں اعتبار سے تضاد اور منافات کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو دونوں نسبتیں ایک ساتھ پائی جائیں اور نہ ہی دونوں نہ پائی جائیں بلکہ ان دونوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے چنانچہ آپ اس کو مثال سے سمجھئے مثلاً هٰذَا الْعَدَدُ اِمَّا زَوْجٌ اَوْ فَرْدٌ، دیکھئے یہ قضیہ منفصلہ ہے اس میں صدق اور کذب دونوں اعتبار سے تضاد کا حکم لگایا گیا ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی معین عدد زوج (جفت) اور فرد (طاق) دونوں ہوں یا دونوں نہ ہوں کیونکہ اگر دونوں جمع ہو جائیں تو اجتماع ضدین لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اگر دونوں مرتفع ہو جائیں دونوں نسبتوں میں سے ایک بھی نہ پائی جائے تو ارتفاع ضدین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود باطل ہوتا ہے۔ الحاصل معلوم ہوا کہ نہ تو دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے اور نہ ہی ارتفاع، بلکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے یعنی وہ عدد

اگر جفت ہے تو طاق نہ ہوگا اور طاق ہے تو جفت نہ ہوگا، یہ حقیقیہ موجبہ کی مثال ہے اور اگر صدق اور کذب دونوں اعتبار سے عدم تضاد کا حکم ہو تو وہ قضیہ منفصلہ سالبہ کہلائے گا، صدق میں عدم منافات کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے اور کذب میں عدم تضاد کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا ارتفاع بھی ہو سکتا ہے یعنی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں نسبتیں نہ پائی جائیں جیسے لَیسَ اَلْبَتَّةَ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ ھٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ مُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِیَیْنِ، یہ منفصلہ حقیقیہ سالبہ کی مثال ہے، اس میں ھٰذا العَدَدُ زوجًا ایک قضیہ ہے، مُنْقَسِمًا بمُتساوِیَیْنِ دوسرا قضیہ ہے، ان دونوں کے ایک ساتھ صادق آنے میں منافات نہیں کیونکہ جو عدد زوج ہوتا ہے وہ دو برابر قسموں پر منقسم بھی ہو سکتا ہے، تو دیکھئے یہاں دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع ہو رہی ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ عدد خاص اور معین فرد ہو تو اس صورت میں نہ وہ زوج ہوگا اور نہ ہی دو برابر قسموں پر منقسم ہوگا، تو دیکھئے یہاں دونوں نسبتیں مرتفع ہو رہی ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ قضیہ منفصلہ سالبہ میں دونوں نسبتوں کے ایک ساتھ صادق آنے میں بھی منافات نہیں اور کاذب ہونے میں بھی منافات نہیں۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کو منفصلہ حقیقیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ حقیقتاً انفصال پر مشتمل ہوتا ہے اور حقیقتاً انفصال کا مطلب یہ ہے کہ دو شئی نہ ایک ساتھ صادق آئیں اور نہ کاذب ہوں چونکہ اس قضیہ میں بھی دو نسبتیں نہ جمع ہوتی ہیں کہ دونوں صادق ہو جائیں اور نہ ہی دونوں مرتفع ہوتی ہیں کہ کاذب ہو جائیں۔

منفصلہ مانعۃ الجمع: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان تضاد یا عدم تضاد کا حکم صرف صدق کے اعتبار سے لگایا گیا ہو یعنی دونوں نسبتیں جمع تو نہیں ہو سکتیں مگر مرتفع ہو سکتی ہیں، جیسے ھٰذَا الشَّیُٔ اِمَّا شَجَرٌ اَوْ حَجَرٌ، دیکھئے اس مثال میں یہ حکم ہے کہ درخت اور پتھر میں تضاد و تنافی صرف صدق (پائے جانے) میں ہے پس کوئی معین چیز درخت اور پتھر دونوں نہیں ہو سکتی۔ کذب (یعنی نہ پائے جانے) میں تضاد اور منافات کا حکم نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی معین چیز نہ درخت ہو نہ پتھر مثلاً حیوان کہ وہ نہ درخت ہے نہ پتھر، یہ مانعۃ الجمع موجبہ کی مثال ہے اور اگر دونوں نسبتوں کے درمیان عدمِ تضاد و منافات کا حکم ہو تو اس کو سالبہ مانعۃ الجمع کہتے ہیں جیسے لَیسَ اَلْبَتَّةَ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ ھٰذَا الْغَنَمُ حَیَوَانًا اَوْ اَسْوَدَ (ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ یہ بکری حیوان ہو یا کالا ہو) دیکھئے اس مثال میں حیوان اور اسود کے درمیان صدق کے اعتبار سے صرف عدم منافات کا حکم ہے کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ کوئی معین بکری حیوان اور کالی دونوں ہو، کذب میں عدم منافات نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ کوئی معین بکری نہ حیوان ہو نہ کالی ہو، اس لئے کہ بکری کے لئے حیوان کا ہونا ضروری ہے کوئی بھی بکری غیر حیوان نہیں ہے۔

وجہ تسمیہ: چونکہ موجبہ میں منافات اور تضاد صرف صدق کے اعتبار سے ہے یعنی دونوں نسبتوں کا جمع ہونا محال ہے اس وجہ سے اس کو مانعۃ الجمع کہتے ہیں، یعنی وہ قضیہ جس کے موجبہ میں دو نسبتوں کا اجتماع محال ہو۔ یہ بات یاد رکھیں کہ وجہ تسمیہ میں صرف موجبہ کا لحاظ کیا گیا ہے نہ کہ سالبہ کا۔

منفصلہ مانعۃ الخلو: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں منافات یا عدم منافات کا حکم دو نسبتوں کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے ہو یعنی دونوں نسبتیں مرتفع نہیں ہو سکتی ہیں البتہ دونوں جمع ہو سکتی ہیں جیسے اِمَّا اَنْ

یَکُونَ زیدٌ فِیْ الْبَحْرِ اَوْ لاَ یَغْرَقُ (یا تو یہ کہ زید دریا میں ہو یا نہ ڈوبے) دیکھئے اس مثال میں یکون زیدٌ فی البحر، ایک نسبت ہے، اور لا یغرق دوسری نسبت ہے، اور ان دونوں نسبتوں کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے منافات ہے کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے لیکن صدق کے اعتبار سے منافات نہیں ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ زید دریا میں ہو اور نہ ڈوبے مثلاً وہ کشتی پر ہو یا وہ تیرنا جانتا ہو۔ یہ قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو موجبہ کی مثال ہے اور اگر دونوں نسبتوں کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے عدم منافات کا حکم لگایا گیا ہو تو وہ قضیہ مانعۃ الخلو سالبہ ہوگا جیسے لَیْسَ الْبَتَّۃَ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ ھٰذَا الشَّئُ اِنسَانًا اَوْ فَرَسًا (ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ یہ چیز انسان ہو یا گھوڑا ہو) دیکھئے اس قضیہ میں انسان اور فرس کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے عدم منافات کا حکم ہے، یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی معین چیز نہ انسان ہو اور نہ گھوڑا ہو مثلاً کاپی وغیرہ ہو، اس قضیہ میں کذب کے اعتبار سے عدم منافات کا حکم ہے نہ کہ صدق کے اعتبار سے بلکہ صدق کے اعتبار سے منافات کا حکم ہے کیونکہ ایک معین چیز انسان اور گھوڑا دونوں ایک ساتھ نہیں ہو سکتی، لہٰذا یہ قضیہ مانعۃ الخلو سالبہ ہے۔

وجہ تسمیہ: اس قضیہ کا نام مانعۃ الخلو اس وجہ سے رکھا گیا ہے کہ قضیہ کا موجبہ میں دونوں نسبتوں سے خالی ہونا محال ہے یہاں بھی وجہ تسمیہ میں صرف موجبہ کا لحاظ کیا گیا ہے نہ کہ سالبہ کا کیونکہ سالبہ میں دونوں نسبتوں سے قضیہ کا خالی ہونا محال نہیں ہے۔

فائدہ: آپ کے سامنے جتنی مرتبہ نسبتین کا لفظ آیا ہے اس سے مراد مقدم اور تالی ہیں۔

> **فَصلٌ: اَلْمُنْفَصِلَۃُ بِاَقْسَامِھَا الثَّلٰثَۃِ قِسْمَانِ عِنَادِیَۃٌ وَ اِتِّفَاقِیَۃٌ وَ الْعِنَادِیَۃُ عِبَارَۃٌ عَنْ اَنْ یَکُوْنَ فِیْہِ التَّنَافِیْ بَیْنَ الْجُزْئَیْنِ لِذَاتِھِمَا وَالاِتِّفَاقِیَّۃُ عِبَارَۃٌ اَنْ یَکُوْنَ فِیْہِ التَّنَافِیْ بِمُجَرَّدِ الاِتِّفَاقِ۔**

ترجمہ: فصل! منفصلہ کی اپنی تینوں قسموں کے ساتھ دو قسمیں ہیں (۱) عنادیہ اور (۲) اتفاقیہ، اور عنادیہ نام ہے اس کا کہ اس میں دو چیزوں کے درمیان منافات ان کی ذات کے اعتبار سے ہو، اور اتفاقیہ اس کا نام ہے کہ اس میں منافات محض اتفاق کی وجہ سے ہو۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ قضیہ منفصلہ کی تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں (۱) عنادیہ (۲) اتفاقیہ، لیکن در اصل اس کی دو ہی قسمیں نہیں ہیں بلکہ متصلہ کی جس طرح ایک تیسری قسم مطلقہ بھی ہے اسی طرح منفصلہ کی بھی ایک تیسری قسم ہے جس کا نام مطلقہ ہے لہٰذا ہر ایک تعریف اور مثالیں ملاحظہ فرمائیں۔

عنادیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے دونوں جزؤں یعنی مقدم اور تالی کے درمیان منافات ذاتی ہو، ذاتی منافات کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی کبھی دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے جیسے زوج اور فرد، ایسے ہی شجر (درخت)

اور حجر (پتھر) کہ زوج اور فرد ایسے دو جزء ہیں جن کے درمیان منافات ذاتی ہے لہٰذا ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی معین عدد زوج اور فرد دونوں ہو بلکہ ان میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے اسی طرح شجر اور حجر کے درمیان منافات ذاتی ہے لہٰذا ایک ہی شئی کا شجر اور حجر نہیں ہو سکتی۔

اتفاقیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے دو جزؤں کے درمیان منافات ذاتی نہ ہو بلکہ محض اتفاق کی وجہ سے ہو، اور منافات اتفاقی کا مطلب یہ ہے کہ دونوں جزؤں یعنی مقدم اور تالی کبھی کبھی جمع ہو سکتے ہیں اور کسی وقت میں اجتماع نہیں ہوتا جیسے اسود (کالا ہونا) ارقم (چتکبرا ہونا) تو دیکھئے یہ ایسے دو جزء ہیں کہ ان دونوں کے درمیان منافات ذاتی نہیں ہے بلکہ محض اتفاق کی وجہ سے ہے اس لئے کہ ان دونوں کا جمع ہونا ہمیشہ محال نہیں بلکہ کبھی کبھی یہ دونوں ایک ہی شئی پر صادق آسکتے ہیں اور کبھی صرف ایک صادق آئے گا جیسے زید عالم ہے مگر وہ کالا نہیں ہے تو دیکھئے یہاں صرف ایک صادق آیا یعنی عالم ہونا دوسرا صادق نہیں آیا لیکن یہ محض اتفاقی طور پر ہے ایسا نہیں کہ جو عالم ہو وہ کالا ہو ہی نہیں سکتا بلکہ بہت سارے ایسے بھی انسان آپ کو دنیا میں نظر آئیں گے جو عالم بھی ہیں اور کالے بھی ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ عالم ہونا اور کالا نہ ہونا قضیہ اتفاقیہ ہے۔

مطلقہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں دو جزؤں کے درمیان تضاد عناد اور اتفاق سے قطع نظر کرتے ہوئے ہو یعنی اس میں عناد اور اتفاق کی قید کا لحاظ نہ کیا گیا ہو اس کی مثال بھی وہی ہے جو اوپر گذری البتہ اتنا فرق ہے کہ اس میں آپ عناد اور اتفاق کا لحاظ نہ کریں۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ منفصلہ کی تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہوئیں اب اگر آپ تین کو تین میں ضرب دیں گے تو کل نو ہو جائیں گے تو معلوم ہوا کہ منفصلہ کی کل نو قسمیں ہیں (۱) منفصلہ حقیقیہ عنادیہ (۲) منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ (۳) منفصلہ حقیقیہ مطلقہ (۴) مانعۃ الجمع عنادیہ (۵) مانعۃ الجمع اتفاقیہ (۶) مانعۃ الجمع مطلقہ (۷) مانعۃ الخلو حقیقیہ (۸) مانعۃ الخلو اتفاقیہ (۹) مانعۃ الخلو مطلقہ، اور اگر آپ متصلہ کی تینوں قسمیں یعنی لزومیہ، اتفاقیہ، اور مطلقہ کو ان اقسام کے ساتھ ملا لیں گے تو شرطیہ کی کل بارہ قسمیں ہو جائیں گی۔

فَصلٌ: اِعْلَمْ اَنَّهٗ كَمَا يَنْقَسِمُ الْحَمْلِيَّةُ اِلَى الشَّخْصِيَةِ وَ الْمَحْصُوْرَةِ وَالْمُهْمَلَةِ كَذٰلِكَ الشَّرْطِيَّةُ تَنْقَسِمُ اِلٰى هٰذِهِ الْاَقْسَامِ اِلَّا اَنَّ الْقَضِيَّةَ الطَّبْعِيَّةَ لَا تُتَصَوَّرُ هٰهُنَا ثُمَّ التَّقَادِيْرُ فِي الشَّرْطِيَّةِ بِمَنْزِلَةِ الْاَفْرَادِ فِي الْحَمْلِيَّةِ فَاِنْ كَانَ الْحُكْمُ عَلٰى تَقْدِيْرٍ مُعَيَّنٍ وَ وَضْعٍ خَاصٍّ سُمِّيَتِ الشَّرْطِيَّةُ شَخْصِيَّةً كَقَوْلِنَا اِنْ جِئْتَنِي الْيَوْمَ اُكْرِمْكَ وَ اِنْ كَانَ الْحُكْمُ عَلٰى جَمِيْعِ تَقَادِيْرِ الْمُقَدَّمِ سُمِّيَتْ كُلِّيَّةً نَحْوُ كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا وَ اِنْ كَانَ الْحُكْمُ عَلٰى بَعْضِ التَّقَادِيْرِ كَانَتْ جُزْئِيَّةً كَمَا فِي قَوْلِنَا قَدْ يَكُوْنُ اِذَا كَانَ الشَّئُ حَيَوَانًا كَانَ اِنْسَانًا وَ اِنْ تُرِكَ ذِكْرُ التَّقَادِيْرِ كُلًّا وَ بَعْضًا كَانَتْ مُهْمَلَةً نَحْوُ اِنْ كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ حَيوانًا

ترجمہ: فصل! جان تو کہ جس طرح حملیہ منقسم ہوتا ہے شخصیہ، محصورہ اور مہملہ کی طرف اسی طرح شرطیہ منقسم ہوتا ہے ان اقسام کی طرف مگر یہ کہ قضیہ طبعیہ یہاں متصور نہیں، پھر تقادیر شرطیہ میں بمنزلہ کافراد کے ہے حملیہ میں پس اگر حکم ایک معین تقدیر اور خاص وضع پر ہو تو اس کا نام رکھا جائے گا شخصیہ جیسے ہمارا قول اِنْ جِئْتَنِیْ الْیَوْمَ اکرمتک (اگر تو آج میرے پاس آیگا تو میں تیرا اکرام کروں گا) اور اگر حکم مقدم کے تمام تقادیر پر ہو تو اس کا نام کلیہ رکھا جائے گا جیسے کُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً کَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا، (جب جب سورج طلوع ہوگا تو دن موجود ہوگا) اور اگر حکم بعض تقادیر پر ہو تو جزئیہ ہوگا، جیسے ہمارے قول قد یکونُ اِذا کانَ الشَّیُٔ حیوانا کانَ انسانا میں (کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جب کوئی چیز حیوان ہو تو وہ انسان ہو) اور اگر تقادیر کا ذکر چھوڑ دیا جائے کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے تو وہ مہملہ ہوگا جیسے اِنْ کَانَ زیدٌ انسانا کانَ حیوانًا (اگر زید انسان ہوگا تو حیوان بھی ہوگا)

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے تقادیر کے اعتبار سے قضیہ شرطیہ کی تقسیم فرمائی ہیں لیکن اس سبق کے سمجھنے سے پہلے میں مناسب سمجھتا ہوں کہ پہلے تقادیر کا مطلب بیان کردوں تاکہ اصل بحث کو آپ بآسانی سمجھ سکیں، تو سنئے کہ تقادیر سے مراد وہ زمانہ واحوال ہیں جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہو خواہ وہ امور فرضیہ ہی کیوں نہ ہو یا وہ فی نفسہ محال کیوں نہ ہو، خواہ وہ مقدم کے لئے لازم ہو یا عارضی جیسے کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ فَرَسًا کَانَ صَاهِلًا، (جب جب بھی زید گھوڑا ہوگا تو یقیناً وہ صاہل (ہنہنانے والا) ہوگا) دیکھئے اس مثال میں یہ بتایا گیا ہے کہ زید جس حال میں یا جس زمان یا مکان میں گھوڑا ہوگا تو وہ یقیناً صاہل (یعنی ہنہنانے والا) بھی ہوگا، اگرچہ زید کا گھوڑا ہونا محال ہے اور فرضی ہے لیکن فرس ہونے کی تقدیر پر صاہل ضرور ہوگا اسی طرح آپ یہ بھی یاد رکھیں کہ شرطیہ کے اندر تقادیر ایسے ہی ہیں جیسے حملیہ کے اندر افراد، پس جس طرح افراد کے اعتبار سے حملیہ کی چند قسمیں نکلی تھیں شخصیہ، محصورہ، مہملہ۔ اسی طرح تقادیر کے اعتبار سے شرطیہ کی بھی یہ تینوں قسمیں نکلیں گی، لیکن آپ نے حملیہ کی چوتھی قسم طبعیہ بھی پڑھی تھی لیکن اس کا وجود شرطیہ کے اندر نہیں ہوتا، اس لئے کہ قضیہ طبعیہ میں حکم نفس طبیعت اور نفس ماہیت پر ہوتا ہے جہاں تقادیر کا تصور نہیں ہوسکتا حالانکہ شرطیہ کے اندر حکم تقادیر کے اعتبار سے ہوتا ہے اس لحاظ سے شرطیہ کی کل تین ہی قسمیں ہوئیں (۱) شخصیہ (۲) محصورہ (۳) مہملہ، اب ان تینوں میں سے ہر ایک کی تعریف سنئے،

شرطیہ شخصیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں حکم اتصالی یا انفصالی کسی خاص زمانے میں کسی خاص ہیئت پر کسی خاص شخص کے حال پر ہو جیسے اِنْ جِئْتَنِیْ الْیَوْمَ فاکرمك، دیکھئے اس مثال میں اکرام متکلم کا اتصال مخاطب کے ساتھ خاص زمانے میں اور حال مشخص پر ہو رہا ہے اور وہ "آج" کا دن ہے جس کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے، یہ مثال تو حکم اتصالی کی ہے اب حکم انفصالی کی مثال سنئے مثلاً اِمَّا اَنْ تَطْلُعَ الْیَوْمَ الشَّمْسُ وامّا ان لَا تَکُوْنَ مُضِیئۃً، دیکھئے یہاں حکم انفصالی یعنی سورج کا نکلنا اور روشن نہ ہونا ایک معین تقدیر یعنی الیوم پر ہے جو ایک زمانہ ہے اور اس کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے لہٰذا یہ قضیہ شرطیہ شخصیہ ہے۔

شرطیہ محصورہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں حکم مقدم کے تمام تقادیر یا بعض تقادیر پر ہو اگر تمام

تقادیر پر ہو تو اس کا نام محصورہ کلیہ ہے جیسے كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا، دیکھئے اس مثال میں دن کے موجود ہونے کا حکم کسی خاص تقدیر پر نہیں ہے بلکہ مقدم کے تمام تقادیر پر ہے جس پر لفظ کُلَّمَا دلالت کر رہا ہے یعنی وہ تمام ازمان واحوال جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے یعنی جس زمانے میں اور جس احوال واوضاع میں سورج طلوع ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا، اور اگر حکم مقدم کے بعض تقادیر پر ہو تو اس کا نام محصورہ جزئیہ ہے، جیسے قَدْ يَكُوْنُ اِذَا كَانَ الشَّیْئُ حیوانًا كَانَ انسانًا، (کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی چیز حیوان ہو تو انسان ہو) دیکھئے اس مثال میں حیوان ہونے کا حکم مقدم کے تمام تقادیر پر نہیں ہے اس لئے کہ تمام ازمان اور تمام احوال میں حیوان انسان نہیں ہوتا بلکہ بعض تقادیر پر ہے جس پر موجبہ جزئیہ کا سور لفظ قد دلالت کر رہا ہے یعنی وہ بعض حالتیں اور بعض زمانے جو مقدم کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں جب کبھی ان میں شئی حیوان ہوگی تو وہ انسان ضرور ہوگی۔

شرطیہ مہملہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں حکم مقدم پر مطلق اوضاع واحوال کے لحاظ سے ہو تقادیر کو بالکل ذکر نہ کیا جائے نہ تو تمام تقادیر کو ذکر کیا جائے اور نہ ہی بعض کو تو اس کا نام شرطیہ مہملہ ہے جیسے اِنْ كَانَ زَيْدٌ اِنسانًا كَانَ حیوانًا (جبکہ شئی انسان ہوگی تو حیوان بھی ہوگی) دیکھئے اس مثال میں احوال اور زمانے کا بالکل ہی ذکر نہ کیا گیا ہے کہ حیوان ہونے کا حکم تمام احوال اور زمانے میں ہے یا بعض احوال وزمانے میں، لہٰذا یہ قضیہ شرطیہ مہملہ ہے۔

فَصْلٌ: فِیْ ذِكْرِ اَسْوَارِ الشَّرْطِيَاتِ سُوْرُ الْمُوْجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُتَّصِلَةِ لَفْظُ مَتٰى وَ مَهْمَا وَ كُلَّمَا وَ فِی الْمُنْفَصِلَةِ دَائِمًا وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِی الْمُتَّصِلَةِ وَ الْمُنْفَصِلَةِ لَيْسَ اَلْبَتَّةَ وَسُوْرُ الْمُوْجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيْهِمَا قَدْ يَكُوْنُ وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيْهِمَا قَدْ لَايَكُوْنُ وَ بِاِدْخَالِ حَرْفِ السَّلْبِ عَلٰى سُوْرِ الْاِيْجَابِ الْكُلِّیِّ وَ لَفْظَةُ لَوْ وَ اِنْ وَ اِذَا فِی الْاِتِّصَالِ وَ اِمَّا وَ اَوْ فِی الْاِنْفِصَالِ تَجِیْئُ فِی الْاِهْمَالِ

ترجمہ: یہ فصل ہے شرطیات کے سوروں کے بیان میں، موجبہ کلیہ کا سور متصلہ میں لفظ متیٰ، مہما اور کلما ہے، اور منفصلہ میں دائما ہے اور سالبہ کلیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ میں لَيْسَ اَلْبَتَّةَ ہے، اور موجبہ جزئیہ کا سور ان دونوں میں قد يكُوْنُ ہے، اور سالبہ جزئیہ کا سور ان دونوں میں قد لايكون ہے، اور موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کرنے سے (سالبہ جزئیہ بن جاتا ہے) اور لفظ لو، اِذا اور اِنْ متصلہ میں، اور اِمَّا اور اَوْ منفصلہ میں مہملہ میں آتے ہیں۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے یہ ذکر کیا جا رہا تھا کہ جس طرح افراد کے اعتبار سے حملیہ کی چند قسمیں ہیں یعنی محصورہ، شخصیہ، مہملہ وغیرہ اسی طرح شرطیہ کی بھی تقادیر کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں (۱) شرطیہ شخصیہ (۲) محصورہ (۳) اور مہملہ، لیکن چونکہ محصورہ اور مہملہ ہونا قضیہ میں سور کے ذکر کرنے اور نہ کرنے پر موقوف ہے نیز جس طرح قضیہ حملیہ کے لئے اسوار ہوتے ہیں جن کے ذریعہ افراد کی مقدار کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے اسی طرح تقادیر کی مقدار کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کرنے کے لئے قضیہ شرطیہ میں سور کا استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ مصنفؒ اس فصل میں شرطیات کے سوروں کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ موجبہ کلیہ کا سور متصلہ میں لفظ

یعنی مہما اور کلّما ہے جیسے متی، مہما کُلّمَا کانَ الشَّئُ انساناً کانَ حیواناً اور شرطیہ منفصلہ میں موجبہ کلیہ کا سور لفظ دائماً ہے اسی طرح ابداً کا لفظ بھی آتا ہے، جیسے دائماً ابداً اِمّا ان یکونَ ھذا الحکم ایجاباً او نفیاً۔ اور سالبہ کلیہ کا سور شرطیہ متصلہ اور منفصلہ دونوں میں لیس البَتَّۃَ ہے جیسے لَیْسَ اَلْبَتَّۃَ اِذَا کَانَ زیدٌ انساناً کانَ جَملاً، یہ مثال سالبہ متصلہ کی ہے، اور سالبہ منفصلہ کی مثال یہ ہے لَیْسَ الْبَتَّۃَ اِمّا اَنْ یکُونَ الشَّمسُ طَالِعَۃً وَامّا ان یکُونَ النَّھارُ موجُوداً، اور شرطیہ متصلہ اور منفصلہ دونوں میں موجبہ جزئیہ کا سور قد یکونُ ہے، متصلہ کی مثال قد یکُون ھذا الشئُ حیواناً کانَ غنماً، اور منفصلہ کی مثال جیسے قد یکُونُ امّا ان یکُون ھٰذَا الشَّئُ شجراً او حجراً اور سالبہ جزئیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ دونوں میں قد لا یکون ہے، متصلہ کی مثال قد لا یکُونُ اِذَا کَانَتِ الشَّمسُ طَالِعَۃً کَانَ اللَّیْلُ مَوْجُوداً۔ اور منفصلہ کی مثال جیسے قَدْ لَا یَکُونُ اِمّا اَنْ یَکُوْنَ الشَّمْسُ طَالِعَۃً وامّا ان یکُونَ النَّھارُ موجُوداً، نیز جب موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کر دیا جاتا ہے تو وہ بھی سالبہ جزئیہ کا سور بن جاتا ہے اور وہ قضیہ سالبہ جزئیہ بن جاتا ہے، مثال کے طور پر موجبہ کلیہ کا ایک سور مہمَا ہے جب آپ اس پر لیس داخل کر دیں گے تو وہ بھی موجبہ جزئیہ کا سور بن جائے گا جیسے لیسَ مہمَا کَانَتِ الشَّمسُ طَالِعَۃً فَالنَّھارُ موجُودٌ، یہ تو متصلہ کی مثال ہے اب منفصلہ کی مثال سُنیے جیسے لَیسَ دائِمًا اِمّا ان یکُونَ ھٰذَا العَدَدُ زوجًا او فرداً، اب رہا یہ سوال کہ موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کرنے سے وہ کیسے سالبہ جزئیہ کا سور بن جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ موجبہ کلیہ ایجاب کلی کے لئے آتا ہے اور جب اس پر حرف سلب داخل کر دیا جائے گا تو ایجاب کلی مرتفع ہو جائے گی اور ایجاب کلی کا مرتفع ہونا سلب جزئی کو مستلزم ہے لہٰذا موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کر دیا جائے گا تو وہ بھی سالبہ جزئیہ کا سور بن جائیگا۔

متصلہ مہملہ اور منفصلہ مہملہ: مصنفؒ نے بیان فرمایا کہ جب لفظ لَوْ اور اِنْ اور اِذَا کو جس قضیہ میں استعمال کیا جائے گا وہ متصلہ مہملہ بن جائے گا جیسے لَوْ، اِنْ، اِذَا کانَ الشَّئُ حماراً کانَ ناھقًا، اور اگر قضیہ میں اِمّا اور اَوْ کو استعمال کیا جائے تو وہ قضیہ منفصلہ مہملہ ہو گا جیسے امّا ان یکُون الشَّئُ غنمًا او فرسًا۔

> فَصْلٌ طَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ اَعْنِيَ الْمُقَدَّمَ وَالتَّالِيَ لَا حُكْمَ فِيهِمَا حِيْنَ كَوْنِهِمَا طَرَفَيْنِ وَ بَعْدَ التَّحْلِيْلِ يُمْكِنُ اَنْ يُعْتَبَرَ فِيهِمَا حُكْمٌ فَطَرَفَاهَا اِمَّا شَبِيْهَتَانِ بِحَمْلِيَّتَيْنِ اَوْ مُتَّصِلَتَيْنِ اَوْ مُنْفَصِلَتَيْنِ اَوْ مُخْتَلِفَتَيْنِ عَلَيْكَ بِاِسْتِخْرَاجِ الْاَمْثِلَةِ

ترجمہ: شرطیہ کی دونوں طرفین، یعنی مقدم اور تالی میں کوئی حکم نہیں ہوتا ان دونوں کے طرفین ہونے کے وقت اور تحلیل کے بعد ممکن ہے کہ ان دونوں میں حکم کا اعتبار کیا جائے پس اس کی دونوں طرفین یا تو دو حملیہ کے مشابہ ہیں یا دو متصلہ یا دو منفصلہ یا دو مختلف قضیے کے مشابہ ہیں اور مثالوں کا نکالنا تجھ پر ضروری ہے۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے آپ کو یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ قضیہ شرطیہ خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ ہو یہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن پر حرف اتصاف اور حرف انفصال داخل کر دیا جاتا ہے تو پہلے قضیہ کو

مقدم اور دوسرے کو تالی کہتے ہیں، اور یہی مقدم اور تالی شرطیہ کی طرفین کہلاتے ہیں اس فصل میں مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ شرطیہ کے دونوں جزء یعنی مقدم اور تالی میں حکم نہیں ہوتا جب کہ وہ شرطیہ کی طرفیں ہوں اس لئے کہ یہ مقدم اور تالی شرطیہ کے اطراف بننے سے پہلے اگرچہ دو قضیے تھے جن میں حکم تھا لیکن جب اس پر حرف اتصال اور انفصال داخل کر دیا گیا اور یہ دونوں شرط کے اطراف بن گئے تو اس وقت دونوں میں ربط و تعلق پیدا ہو گیا، اب رہا یہ سوال کہ مقدم اور تالی جب تک قضیہ کے اطراف رہیں ان میں حکم کوئی نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر حرف اتصال وانفصال کے داخل کرنے کے بعد ان میں حکم ہو تو اُن دونوں کا مستقل ہونا لازم آئے گا حالانکہ ربط و تعلق استقلال کے منافی ہے اور ابھی یہ آپ کو بتایا جا چکا ہے کہ جب یہ دونوں قضیہ شرطیہ کے اطراف بن جائیں تو اس وقت ان میں ربط و تعلق پیدا ہو جاتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ نہ مقدم میں حکم ہوتا ہے اور نہ ہی تالی میں بلکہ ان میں سے ہر ایک میں جو نسبت ہے وہ نسبت تقییدیہ کہلاتی ہے ہاں جب مقدم اور تالی کی تحلیل کر دیں یعنی حرف اتصال وانفصال کو حذف کر دیں تو چونکہ اس صورت میں یہ دونوں دو مستقل قضیہ ہو جائیں گے لہٰذا ان میں حکم کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔

نوٹ: حروف اتصال اِن شرطیہ اور فا جزائیہ ہیں اور حروف انفصال امّا اور اَوْ ہیں (مفتاح التهذیب)

قوله فطرفاها الخ: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ یہ بات تو پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ قضیہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے پہلا قضیہ مقدم کہلاتا ہے اور دوسرا تالی، اور یہی مقدم اور تالی شرطیہ کی طرفیں کہلاتے ہیں، چنانچہ اطراف کی چھ صورتیں ہوں گی یا تو دونوں حملیہ ہیں یا دونوں متصلہ ہیں، یا دونوں منفصلہ ہیں، یا دونوں مختلف ہیں یعنی ایک حملیہ اور دوسرا شرطیہ متصلہ، یا ایک منفصلہ اور دوسرا متصلہ، لہٰذا ترتیب اور ترکیب کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ اور منفصلہ دونوں کی مذکورہ چھ قسمیں نکل آئیں گی، چونکہ شرطیہ متصلہ میں مقدم کو تالی کی جگہ اور تالی کو مقدم کی جگہ رکھ دینے سے قضیہ کے معنی و مفہوم میں تبدیلی پیدا ہو جاتے ہیں لیکن منفصلہ میں اس تقدیم و تاخیر سے قضیہ کے معنی و مفہوم نہیں بدلتے، لہٰذا مذکورہ چھ صورتوں میں سے اس تقدیم و تاخیر کا لحاظ متصلہ کے اندر کیا جائے گا جس کی وجہ سے متصلہ کی تین صورتیں اور نکل آئیں گی، اور متصلہ کی کل نو قسمیں ہو جائیں گی، اور چونکہ منفصلہ میں اس تقدیم و تاخیر کے اعتبار سے قضیہ کے مفہوم اور معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اس لئے اس میں تقدیم و تاخیر کا لحاظ نہیں کیا جاتا، لہٰذا اس کی کل چھ قسمیں ہوں گی، چنانچہ متصلہ کے نو اقسام اور منفصلہ کی چھ قسموں کی مثالوں کو ذیل کے نقشہ میں دیکھئے

نوٹ: چونکہ مصنفؒ نے اطراف شرطیہ یعنی مقدم اور تالی کو حملیہ متصلہ اور منفصلہ کہنا مناسب نہیں سمجھا اس وجہ سے شبیہہ کا لفظ بڑھا کر فطرفاها امّا شبیهتان فرمایا۔

اقسام نقشہ شرطیات متصلات مع الامثلہ

	اقسام	امثلہ
۱	مقدم اور تالی دونوں حملیہ ہوں	كُلَّمَا كَانَ الشَّئُ فَرَسًا كَانَ حَيَوَانًا

۲	دونوں متصلہ ہوں	كُلَّمَا اِنْ كَانَ الشَّئُ اِنسانًا كَانَ حَيوانًا فَكُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الشَّئُ حَيوَانًا لَمْ يَكُنْ اِنْسَانًا
۳	دونوں منفصلہ ہوں	كُلَّمَا كانَ دائمًا امّا ان يكُونَ هٰذَا العَدَدُ زوجًا او فرداً فدائماً اِمّا ان يكُونَ مُنقسمًا بمُتَساويَين او غير منقسم
۴	مقدم حملیہ اور تالی متصلہ ہو	ان كا طلوعُ الشّمسِ علّة لوُجود النّهارِ فكُلّما كانتِ الشّمسُ طالعةً فالنّهارُ موجودٌ
۵	مقدم متصلہ ہو اور تالی حملیہ	اِنْ كانَ كُلّمَا كانَ الشّمسُ طالِعَةً فَالنّهارُ موجُودٌ فطُلوعُ الشّمس ملزومٌ لوجودِ النّهار
٦	مقدم حملیہ ہو اور تالی منفصلہ	ان كانَ هذا عدداً فهوَ دائِمًا امّا زوجٌ اوْ فردٌ
۷	مقدم منفصلہ ہو اور تالی حملیہ	كُلّمَا كانَ هٰذَا امّا زوجًا او فرداً كان هذا عدداً
۸	مقدم متصلہ اور تالی منفصلہ ہو	ان كانَ كُلّما كانَتِ الشّمسُ طالِعَةً فَالنّهارُ موجودٌ فدَائِمًا امّا انْ تكونَ الشّمسُ طالِعَةً وامّا ان لايكون النّهارُ موجوداً
۹	مقدم منفصلہ اور تالی متصلہ ہو	كُلّمَا كانَ دائِمًا اِمّا ان تكون الشّمسُ طالعةً وامّا ان لايكونَ النّهارُ موجُوداً فكُلّمَا كانَتِ الشّمسُ طالِعَةً فالنّهارُ موجودٌ

اقسام نقشه شرطيات منفصلات مع الامثله

نمبر شمار	اقسام	امثلہ
۱	مقدم اور تالی دونوں حملیہ ہوں	اما ان يكُونَ هذا العددُ زوجاً او فرداً
۲	دونوں متصلہ ہوں	دائماً امّا ان يكون ان كانتِ الشّمسُ طالعةً فالنّهارُ موجودٌ وامّا ان يكونَ ان كانتِ الشّمسُ طالعةً لم يكنِ النّهارُ موجوداً
۳	دونوں منفصلہ ہوں	دائمًا امّا ان يكون هذا العددُ زوجاً او فرداً وامّا ان يكونَ هذا العددُ لا زوجاً ولا فرداً
۴	مقدم حملیہ اور تالی متصلہ	دائماً امّا ان لايكون طلوعُ الشمس علةً لوجودِ النّهار وامّا ان يكون كُلّما كانت الشّمسُ طالعةً كان النهار موجوداً
۵	مقدم حملیہ ہو اور تالی منفصلہ	دائماً امّا ان يكونَ هٰذا الشّئُ ليس عدداً وامّا ان يكون زوجاً او فرداً

٦	مقدم متصلہ ہو اور تالی منفصلہ	دائماً امّا ان یکون کلّما کانتِ الشّمسُ طالعۃً فالنّھارُ موجودٌ وامّا ان یکونَ الشّمسُ طالعۃً وامّا ان لایکونَ النّھارُ موجوداً

فَصْلٌ: وَ اِذْ قَدْ فَرَغْنَا عَنْ بَيَانِ الْقَضَايَا وَ ذِكْرِ اَقْسَامِهَا الْاَوَّلِيَّةِ وَالثَّانَوِيَّةِ فَحَانَ لَنَا اَنْ نَذْكُرَ شَيْئاً مِنْ اَحْكَامِهَا فَنَقُوْلُ. مِنْ اَحْكَامِهَا التَّنَاقُضُ وَالْعُكُوْسُ فَلْنَعْقِدْ لِبَيَانِهَا فُصُوْلاً وَ نَذْكُرُ فِيْهَا اُصُوْلاً۔

ترجمہ: فصل! اور جب ہم قضیوں کے بیان اور ان کے اقسام اولیہ اور ثانویہ کے ذکر سے فارغ ہو چکے تو اب ہمارے لئے وہ وقت آگیا کہ ان کے کچھ احکام کو ذکر کریں تو ہم کہتے ہیں کہ ان کے احکام میں سے تناقض اور عکسیں ہیں پس چاہئے کہ ہم ان کے بیان کے واسطے چند فصلیں منعقد کریں اور ان میں چند اصول ذکر کریں۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ یہاں تک قضیوں کا بیان مکمل ہو چکا اور اس کے اقسام اولیہ یعنی حملیہ اور شرطیہ اسی طرح اقسام ثانویہ یعنی حملیہ اور شرطیہ کے اقسام بھی ذکر کئے جا چکے اب ہم قضیوں کے کچھ احکام آپ کے سامنے بیان کرتے ہیں اور قضیے کے احکام میں سے تناقض اور عکس کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اسی لئے اس کے لئے ہم چند فصلیں قائم فرما کر ان میں چند قواعد اور اصول ذکر کرتے ہیں۔

فَصْلٌ: اَلتَّنَاقُضُ هُوَ اِخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ بِالْاِيْجَابِ وَالسَّلْبِ بِحَيْثُ يَقْتَضِيْ لِذَاتِهٖ صِدْقُ اِحْدَاهُمَا كِذْبَ الْاُخْرٰى اَوْ بِالْعَكْسِ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ قَائِمٌ وَ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ وَشَرِطَ لِتَحَقُّقِ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ الْمَخْصُوْصَتَيْنِ وَحداتٌ ثَمَانِيَةٌ فَلَا يَتَحَقَّقُ بِدُوْنِهَا (۱) وَحْدَةُ الْمَوْضُوْعِ (۲) وحدَةُ الْمَحْمُوْلِ (۳) وَحْدَةُ الْمَكَانِ (٤) وَحْدَةُ الزَّمَانِ (٥) وَحْدَةُ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ (٦) وَحْدَةُ الشَّرْطِ (٧) وَحْدَةُ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ (٨) وَحْدَةُ الْاِضَافَةِ وَقَدْ اجْتُمِعَتْ فِيْ هٰذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ

بیت

در تناقض ہشت وحدت شرط داں — وحدتِ موضوع و محمول و مکاں
وحدتِ شرط و اضافت جزو کل — قوۃ و فعل است در آخر زماں

ترجمہ: فصل! تناقض وہ دو قضیوں کا ایجاب اور سلب میں اس حیثیت سے مختلف ہونا ہے کہ بالذات دونوں قضیوں میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کا تقاضہ کرے یا اس کے برعکس جیسے ہمارا قول زیدٌ قائمٌ وَ زیدٌ لیسَ بقائمٍ، اور دو قضیہ مخصوصہ کے درمیان تناقض کے پائے جانے کے لئے آٹھ وحدتیں شرط ہیں لہٰذا ان کے بغیر تناقض نہیں پایا جائے گا (۱) وحدتِ موضوع (۲) وحدتِ محمول (۳) وحدتِ مکان (۴) وحدتِ زمان (۵) وحدتِ قوت و فعل

(۶) وحدت شرط (۷) وحدتِ جزو کل (۸) وحدتِ اضافت اور تحقیق یہ کہ آٹھوں کو ان دو شعروں میں جمع کردیا گیا ہے
بیت:۔ در تناقض الخ تناقض میں آٹھ وحدتیں شرط جان، موضوع کا، محمول کا، اور جگہ کا ایک ہونا،
شرط اور اضافت (یعنی نسبت) جزو کل کا ایک ہونا، قوت و فعل کا آخر میں زمانے کا ایک ہونا۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے تناقض کا تذکرہ کیا ہے، تناقض باب تفاعل کا مصدر ہے نقض سے ماخوذ ہے نقض کے لغوی معنی ہیں کھولنا، پھر اس کو اس معنی سے منتقل کرکے مطلقاً ابطال کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا اور چونکہ تناقض باب تفاعل کا مصدر ہے اور باب تفاعل کی خاصیت اشتراک ہے پس جن دو قضیوں میں تناقض ہوگا وہ دونوں ابطال میں شریک ہوں گے اور ہر ایک دوسرے کے ابطال کو چاہے گا۔

تناقض کی اصطلاحی تعریف: اصطلاحِ منطق میں تناقض نام ہے دو قضیوں کا ایجاب اور سلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ یہ اختلاف بالذات اس بات کا تقاضہ کرے کہ اگر ان میں سے ایک سچا ہو تو دوسرا جھوٹا ہو یا پہلا جھوٹا ہو تو دوسرا سچا ہو، مطلب یہ ہے کہ ایک قضیہ موجبہ اور ایک سالبہ ایک جگہ اس طرح جمع ہو جائے کہ یہ ایجاب وسلب کا اختلاف بذاتِ خود اس بات کا تقاضہ کرے کہ اگر ان میں سے ایک سچا ہوگا تو دوسرا یقیناً جھوٹا ہوگا اور اگر پہلا جھوٹا ہو تو دوسرا سچا ہو جیسے زیدٌ قائمٌ وزیدٌ لیسَ بقَائِمٍ، دیکھئے یہاں دو قضیے جمع ہوگئے ہیں پہلا موجبہ اور دوسرا سالبہ ہے اور یہ اختلاف بذاتِ خود اور بلا واسطہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اگر ایک سچا ہے تو دوسرے کا جھوٹا ہونا ضروری ہے اور اگر پہلا جھوٹا ہے تو دوسرے کا سچا ہونا ضروری ہے۔

فوائدِ قیود: جب آپ کو تناقض کی تعریف معلوم ہوگئی تو اب اس تعریف کے اندر جتنی قیدیں ہیں ان کے فائدے بھی سن لیں نیز یہ بات بھی ذہن نشین رکھیں کہ ہر تعریف اسی وقت جامع ومانع یا حد تام ہوتی ہے جبکہ وہ جنس اور فصل سے مرکب ہو، تناقض کی تعریف بھی جنس اور فصل سے مرکب ہے لہٰذا تناقض کی تعریف حد تام کہلائے گی، کیونکہ حد تام اس تعریف کو کہتے ہیں جو جنس اور فصل سے مرکب ہو، اب رہی یہ بات کہ کون سا لفظ بمنزلہ جنس ہے جو اختلاف کی تمام صورتوں کو شامل ہے خواہ اختلاف دو مفرد میں ہو یا ایک مفرد اور ایک قضیہ میں یا دو قضیوں میں ہو، اور القضیتین کا لفظ فصل کے درجہ میں ہے، جس سے تناقض فی المفردین اور تناقض فی المفرد والقضیہ تناقض کی تعریف سے خارج ہوکر تناقض صرف دو قضیوں کے درمیان خاص ہوگیا اس لئے کہ تناقض فی المفردین اور تناقض فی المفرد والقضیہ سے قیاس کی بحث میں کوئی واسطہ نہیں پڑتا اس لئے مناطقہ ان دونوں سے بالکل ہی بحث نہیں کرتے، اور ایجاب وسلب فصل ثانی ہے جس سے وہ اختلاف تناقض سے خارج ہوگیا جو دو قضیوں کے درمیان شرطیہ اور حملیہ ہونے کے اعتبار سے ہو، یعنی ایک حملیہ ہو اور ایک شرطیہ ہو، اسی طرح وہ اختلاف بھی خارج ہوگیا جو اتصال اور انفصال کے اعتبار سے ہو، یعنی ایک متصلہ اور ایک منفصلہ ہو اسی طرح ان دو قضیوں کا اختلاف بھی خارج ہوگیا جن میں ایک معدولہ اور دوسرا غیر معدولہ ہو، کیونکہ ان صورتوں میں تناقض نہیں پایا جاتا بلکہ تناقض ایجاب اور سلب کے اختلاف سے محقق ہوتا ہے اور لذاتہٖ کی قید فصل ثالث کے درجہ میں ہے اس قید سے وہ اختلاف نکل گیا جو ایجاب وسلب کے اعتبار سے ہو،

لیکن بالذات نہ ہو بلکہ امر مساوی کے واسطے سے یا خصوصی مادّہ کی وجہ سے ہو جیسے زيدٌ انسانٌ اور زيدٌ ليس بناطقٍ دیکھئے اس مثال میں ایجاب اور سلب کے اعتبار سے تناقض تو ہے مگر بالذات نہیں بلکہ اس واسطے ہے کہ انسان اور ناطق دونوں مساوی ہیں لہٰذا زيدٌ انسانٌ اور زيدٌ ليسَ بناطقٍ میں تناقض تو ہوا لیکن یہ تناقض بالذات نہیں بلکہ بالواسطہ ہے اسی وجہ سے یہ تناقض بھی تناقض کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

تناقض کے متحقق ہونے کی شرطیں: قوله شُرِط لتحقُّق التناقض الخ: اس عبارت میں مصنفؒ نے تناقض کی شرطیں بیان کی ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ دو قضیہ مخصوصہ کے درمیان تناقض کے متحقق ہونے کے لئے آٹھ شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے اور وہ آٹھ شرطیں یہ ہیں (۱) دونوں قضیہ میں موضوع ایک ہو (۲) دونوں قضیہ میں محمول ایک ہو (۳) دونوں قضیوں کی جگہ ایک ہو (۴) دونوں قضیوں کی شرط ایک ہو (۵) دونوں قضیوں کی اضافت یعنی نسبت ایک ہو (۶) دونوں قضیوں میں جزو کل کا اختلاف نہ ہو (۷) دونوں قضیے قوت اور فعل کے اعتبار سے ایک ہوں (۸) دونوں قضیوں کا زمانہ ایک ہو۔ کسی شاعر نے ان وحدات ثمانیہ کو ان دو شعروں میں جمع کر دیا ہے

شعر
در تناقض ہشت وحدۃ شرط داں — وحدتِ موضوع و محمول و مکاں
وحدۃِ شرط و اضافت جزو کل — قوۃ و فعل است در آخر زماں

فَاِذَا اخْتَلَفَتَا فِيْهَا لَمْ تَتَنَاقَضَا نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو لَيْسَ بِقَائِمٍ وَ زَيْدٌ قَاعِدٌ وَ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ وَ زَيْدٌ مَوْجُوْدٌ اَیْ فِیْ الدَّارِ وَ زَيْدٌ لَيْسَ بِمَوْجُوْدٍ اَیْ فِیْ السُّوْقِ وَ زَيْدٌ نَائِمٌ اَیْ فِیْ اللَّيْلِ وَ زَيْدٌ لَيْسَ بِنَائِمٍ اَیْ فِیْ النَّهَارِ وَ زَيْدٌ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ اَیْ بِشَرْطِ كَوْنِهٖ كَاتِباً وَ زَيْدٌ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ اَیْ بِشَرْطِ كَوْنِهٖ غَيْرَ كَاتِبٍ وَ الْخَمْرُ فِیْ الدَّنِّ مُسْكِرٌ اَیْ بِالْقُوَّةِ وَ الْخَمْرُ لَيْسَ بِمُسْكِرٍ فِیْ الدَّنِّ اَیْ بِالْفِعْلِ وَ الزَّنْجِیُّ اَسْوَدُ اَیْ كُلُّهٗ وَالزَّنْجِیُّ لَيْسَ بِاَسْوَدَ اَیْ جُزْؤُهٗ اَعْنِیْ اَسْنَانَهٗ وَ زَيْدٌ اَبٌ اَیْ لِبَكْرٍ وَ زَيْدٌ لَيْسَ بِاَبٍ اَیْ لِخَالِدٍ وَ بَعْضُهُمْ اِكْتَفَوْا بِوَحْدَتَيْنِ اَیْ وَحْدَةِ الْمَوْضُوْعِ وَ الْمَحْمُوْلِ لِاِنْدِرَاجِ الْبَوَاقِیْ فِيْهِمَا وَ بَعْضُهُمْ قَنَعُوْا بِوَحْدَةِ النِّسْبَةِ فَقَطْ لِاَنَّ وَحْدَتَهَا مُسْتَلْزِمَةٌ لِجَمِيْعِ الْوَحْدَاتِ

ترجمہ: پس جب دونوں مختلف ہوں ان (آٹھ وحدتوں) میں تو وہ دونوں متناقض نہیں ہوں گے، جیسے زید کھڑا ہے، عمرو کھڑا نہیں ہے، اور زید بیٹھا ہے زید کھڑا نہیں ہے، اور زید موجود ہے یعنی گھر میں، اور زید موجود نہیں ہے یعنی بازار میں، اور زید سونے والا ہے یعنی رات میں، اور زید سونے والا نہیں ہے یعنی دن میں، اور زید انگلیوں کو حرکت دینے والا ہے یعنی اس کے کاتب ہونے کی شرط کے ساتھ، اور زید انگلیوں کو حرکت دینے والا نہیں ہے یعنی اس کے کاتب نہ ہونے کی شرط کیا ہے، اور شراب مٹکا میں نشہ آور ہے یعنی بالقوہ اور شراب نشہ آور نہیں ہے مٹکا میں یعنی

بالفعل، اور حبشی کالا ہے یعنی اس کا تمام (بدن) اور حبشی کالا نہیں ہے یعنی اس کا جزء یعنی اس کے دانت، اور زید باپ ہے یعنی بکر کا اور زید باپ نہیں ہے یعنی خالد کا، اور بعض منطقیوں نے دو وحدتوں یعنی وحدت موضوع اور وحدت محمول پر اکتفاء کیا ہے، بقیہ کے ان دونوں میں داخل ہونے کی وجہ سے، اور بعض منطقیوں نے صرف وحدتِ نسبت (یعنی اضافت) پر قناعت کی ہے، کیونکہ اسکی وحدت تمام وحدتوں کو مستلزم ہے۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے یہ بیان کیا گیا تھا کہ تناقض کے متحقق ہونے کیلئے آٹھ شرطوں کا ہونا ضروری ہے اب یہاں سے یہ بیان کیا جارہا ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہوگئی تو تناقض کا تحقق نہ ہوگا اسلئے کہ إذا فاتَ الشَّرطُ فاتَ المشرُوط، مشہور ضابطہ ہے یعنی جب شرط نہ پائی جائے تو مشروط بھی نہیں پایا جائے گا، چنانچہ اب تناقض کے نہ پائے جانے کی مثالیں ملاحظہ ہوں (۱) پہلی شرط یہ تھی کہ دونوں قضیوں کا موضوع ایک ہو پس اگر دونوں کا موضوع ایک نہ ہو تو تناقض نہیں ہوگا جیسے زیدٌ قائمٌ اور عمرٌو لیسَ بقائمٍ دیکھئے اس مثال میں دونوں قضیوں کا موضوع ایک نہیں ہے بلکہ پہلے کا موضوع زید ہے اور دوسرے کا موضوع عمرو ہے، (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں کا محمول ایک ہو، لہٰذا زیدٌ قاعِدٌ وَ زیدٌ لیسَ بقَائِمٍ میں تناقض نہ ہوگا کیونکہ مثال مذکور میں دونوں قضیوں کا محمول ایک نہیں ہے، پہلے قضیہ کا محمول قاعد ہے اور دوسرے قضیہ کا محمول قائم ہے، (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ دونوں قضیوں کا مکان ایک ہو، پس زید گھر میں ہے اور زید بازار میں نہیں ہے، اس مثال میں دونوں قضیوں کی جگہ ایک نہیں ہے پہلے قضیہ کا مکان دار ہے اور دوسرے کا مکان سوق یعنی بازار ہے، (۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ دونوں قضیوں کا زمانہ ایک ہو لہٰذا زیدٌ نائِمٌ فِی اللَّیلِ اور زیدٌ لَیسَ بِنَائِمٍ فِی النَّھارِ، میں تناقض نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں دونوں کا زمانہ ایک نہیں ہے، پہلے کا زمانہ لیل ہے اور دوسرے کا زمانہ نہار ہے (۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ دونوں قضیے میں حکم قوت وفعل کے اعتبار سے ہو یعنی اگر پہلے قضیہ میں حکم بالقوہ ہو تو دوسرے میں بھی حکم بالقوہ ہی ہو، اگر ایک کا حکم بالقوہ ہو اور دوسرے کا بالفعل ہو تو تناقض نہ ہوگا جیسے الخَمرُ مُسکِرٌ فِی الدَّنِّ بِالقُوَّۃِ، وَالخَمرُ لَیسَ بِمُسکِرٍ فِی الدَّنِّ بِالفِعلِ، دیکھئے اس مثال میں پہلے قضیہ میں شراب کے مٹکا میں نشہ آور ہونے کا حکم بالقوہ ہے اور دوسرے قضیہ میں شراب کے مٹکا میں نشہ آور نہ ہونے کا حکم بالفعل ہے، پس ان دونوں قضیوں میں تناقض متحقق نہیں ہے (۶) چھٹی شرط یہ ہے کہ دونوں قضیوں کی شرط ایک ہو یعنی دونوں قضیوں میں جو حکم ہو وہ ایک ہی شرط کی وجہ سے ہو، پس اگر شرط میں دونوں قضیے مختلف ہوں تو تناقض نہ ہوگا چنانچہ زیدٌ مُتَحرِکُ الاَصَابِعِ بِشَرطِ کَونِہٖ کَاتِبًا وَ زَیدٌ لَیسَ بِمُتَحَرِکِ الاَصَابِعِ بِشَرطِ کَونِہٖ غَیرَ کَاتِبٍ، میں تناقض نہیں ہے کیونکہ دونوں میں شرط ایک نہیں ہے (۷) ساتویں شرط یہ ہے کہ دونوں قضیوں میں حکم جزء وکل کے اعتبار سے ایک ہو یعنی دونوں قضیوں میں حکم یا تو جزء پر ہو یا کل پر پس اگر دونوں مختلف ہوں تو ان میں تناقض نہ ہوگا چنانچہ الزِّنجِیُّ اَسوَدُ کُلُّہٗ وَالزِّنجِیُّ لیسَ باسودَ جزءُہٗ یعنی اسنَانُہٗ، کے درمیان تناقض نہ ہوگا اس لئے کہ پہلے قضیہ میں کالا ہونے کا حکم کل پر ہے اور دوسرے قضیہ میں کالا نہ ہونے کا حکم جزء یعنی دانت پر ہے، (۸) آٹھویں شرط یہ ہے کہ دونوں قضیوں میں موضوع اور محمول کے درمیان نسبت کی حیثیت ایک ہو پس اگر دونوں

نسبت میں مختلف ہوں تو ان میں تناقض نہ ہو گا چنانچہ زیدٌ ابٌ لبکرٍ اور زیدٌ لیسَ بأبٍ لخالدٍ، کے درمیان تناقض متحقق نہیں کیونکہ دونوں قضیوں میں موضوع و محمول کے درمیان نسبت کی حیثیت ایک نہیں ہے۔

قوله و بعضهم اکتفوا الخ: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ بعض مناطقہ کے نزدیک صرف دو وحدتیں کافی ہیں وحدتِ موضوع، وحدتِ محمول، وہ حضرات کہتے ہیں کہ بقیہ چھ وحدتیں ان ہی دو میں داخل ہیں، چنانچہ وحدتِ شرط، وحدتِ جزو کل وحدتِ موضوع میں داخل ہیں اس لئے کہ ان وحدات کے اختلاف سے موضوع کے اندر بھی اختلاف ہو جاتا ہے اور وحدتِ مکان، وحدتِ زمان، وحدتِ اضافت، وحدتِ قوت و فعل، وحدتِ موضوع میں داخل ہیں اس لئے کہ ان وحدات کے اختلاف سے محمول میں اختلاف ہو جاتا ہے اور بعض حضرات جیسے ابو نصر فارابی صرف ایک وحدت پر اکتفاء کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمام وحدتیں وحدتِ نسبت کے اندر داخل ہیں اس لئے کہ جب نسبت میں اختلاف ہو جائے گا تو تمام وحدتوں میں یقینی طور پر اختلاف ہو گا اور یہی قول زیادہ مناسب ہے کیونکہ خیرُ الکلامِ ما قلَّ و دلَّ مشہور ہے۔ (توضیحات)

فَصْلٌ: لَابُدَّ فِی التَّنَاقُضِ فِی الْمَحْصُوْرَتَیْنِ مِنْ کَوْنِ الْقَضِیَّتَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ فِی الْکَمِّ اَعْنِی الْکُلِّیَّةَ وَ الْجُزْئِیَّةَ فَاِذَا کَانَ اِحْدٰهُمَا کُلِّیَّةً تَکُوْنُ الْاُخْرٰی جُزْئِیَّةً لِاَنَّ الْکُلِّیَّتَیْنِ قَدْ تَکْذِبَانِ کَمَا تَقُوْلُ کُلُّ حَیَوَانٍ اِنْسَانٌ وَلَا شَیْئَ مِنَ الْحَیَوَانِ بِاِنْسَانٍ وَ الْجُزْئِیَّتَیْنِ قَدْ تَصْدُقَانِ کَقَوْلِكَ بَعْضُ الْحَیَوَانِ اِنْسَانٌ وَ بَعْضُ الْحَیَوَانِ لَیْسَ بِاِنْسَانٍ وَ یَکُوْنُ ذٰلِكَ فِیْ کُلِّ مَادَّةٍ یَکُوْنُ الْمَوْضُوْعُ اَعَمَّ فِیْهَا

ترجمہ: فصل! ضروری ہے دو محصورہ میں تناقض کے لئے دونوں قضیوں کا مختلف ہونا کمیت یعنی کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے پس جب دونوں میں سے ایک کلیہ ہو تو دوسرا جزئیہ ہو گا کیونکہ دو کلیہ کبھی کاذب ہوتے ہیں جیسا کہ تم کہتے ہو کُلُّ حیوانٍ انسانٌ ولاشئَ مِنَ الحیوانِ بانسانٍ اور دونوں جزئیہ کبھی صادق ہوتے ہیں جیسے تمہارا قول بعضُ الحیوانِ انسانٌ وبعضُ الحیوانِ لیسَ بانسانٍ اور یہ ہر اس مادے میں ہوتا ہے جس میں موضوع اعم ہو۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے تناقض کی شرطوں کا تذکرہ کیا ہے اس سے پہلے جو آٹھ شرطیں مصنفؒ نے ذکر کیں وہ قضیہ مخصوصہ کے لئے تھیں، اور دو قضیہ محصورہ کے اندر تناقض کے پائے جانے کے لئے مذکورہ آٹھ شرطوں کے ساتھ ساتھ ایک نویں شرط بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں قضیے کمیت یعنی کلیت اور جزئیت میں مختلف ہوں، یعنی اگر پہلا قضیہ کلیہ ہے تو دوسرا جزئیہ ہو اور اگر پہلا قضیہ جزئیہ ہے تو دوسرا کلیہ ہو، دو محصورہ میں اس شرط کی زیادتی اس لئے کی گئی کہ ہر وہ مادے جس میں موضوع اعم ہو اور محمول اس سے خاص ہو اور دونوں قضیے کلیہ ہوں تو دونوں کاذب ہو جاتے ہیں، لہٰذا تناقض متحقق نہ ہو سکے گا جو تناقض کے پائے جانے کے لئے شرط

ہے مثلاً کُلُّ حیوانٍ انسانٌ اور لَا شَیْئَ مِنَ الحیوانِ بِانسانٍ، دیکھئے یہ دونوں قضیے محصورہ ہیں اور دونوں میں موضوع حیوان ہے جو محمول یعنی انسان سے اعم ہے اور کیت یعنی کلیت اور جزئیت میں اختلاف کی شرط نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ دونوں کلیہ ہیں، لہٰذا یہ دونوں قضیے کاذب ہوگئے اس لئے کہ ہر حیوان کا انسان ہونا غلط ہے ورنہ تو گدھ، بیل، بھینس وغیرہ کو بھی انسان کہنا پڑے گا، اور یہ بھی غلط ہے کہ کوئی حیوان انسان نہ ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ دونوں قضیوں کا کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے مختلف ہونا ضروری ہے اس کے بغیر تناقض کا پایا جانا محال ہے، اسی طرح اگر دونوں قضیے جزئیہ ہوں تو دونوں صادق ہوں گے جیسے بعضُ الحیوانِ انسانٌ اور بعضُ الحیوانِ لیسَ بِانسانٍ، دیکھئے یہ دونوں قضیے بھی محصورہ ہیں اور کلیت اور جزئیت میں دونوں مختلف نہیں ہیں اور موضوع دونوں میں عام ہے لہٰذا یہ دونوں قضیے سچے ہوگئے اس لئے کہ یہ بھی صحیح ہے کہ بعض حیوان انسان ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ بعض حیوان انسان نہیں ہیں جیسے بیل، بکری اور بھینس وغیرہ، لہٰذا ان میں تناقض محقق نہیں ہو سکتا۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دو محصورہ میں تناقض کے پائے جانے کے لئے ان آٹھ شرطوں کے ساتھ ساتھ نویں شرط کا ہونا بھی ضروری ہے یعنی اگر ایک کلیہ ہو تو دوسرا جزئیہ ہو اگر ایسا نہ ہوگا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں کلیہ ہوں گے یا دونوں جزئیہ ہوں گے اور ان دونوں صورتوں میں تناقض کا تحقق نہ ہوگا اس لئے کہ ہر وہ مادّے جہاں موضوع اعم ہو اور محمول اس سے خاص ہو دونوں قضیے کے کلیہ ہونے کی صورت میں دونوں جھوٹے ہو جاتے ہیں اور جزئیہ کی صورت میں دونوں صادق ہو جاتے ہیں جیسا کہ آپ نے کتاب میں مذکورہ مثال سے بخوبی سمجھ لیا، لہٰذا دو قضیہ محصورہ میں تناقض کے پائے جانے کے لئے کیت کے اعتبار سے دونوں کا مختلف ہونا ضروری ہے۔

وَلَا بُدَّ فِیْ تَنَاقُضِ الْقَضَایَا الْمُوَجَّهَةِ مِنَ الْاِخْتِلَافِ فِی الْجِهَةِ فَنَقِیْضُ الضَّرُوْرِیَةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْکِنَةُ الْعَامَّةُ وَ نَقِیْضُ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ وَ نَقِیْضُ الْمَشْرُوْطَةِ الْعَامَّةِ الْحِیْنِیَّةُ الْمُمْکِنَةُ وَ نَقِیْضُ الْعُرْفِیَّةِ الْعَامَّةِ الْحِیْنِیَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَ هٰذَا فِی الْبَسَائِطِ الْمُوَجَّهَةِ وَ نَقَائِضُ الْمُرَکَّبَاتِ مِنْهَا مَفْهُوْمٌ مُرَدَّدٌ بَیْنَ نَقِیْضَیْ بَسَائِطِهَا وَ التَّفْصِیْلُ یُطْلَبُ مِنْ مُطَوَّلَاتِ الْفَنِّ۔

ترجمہ: اور ضروری ہے قضایا موجہ میں تناقض کے پائے جانے کے لئے جہت میں اختلاف کا ہونا، پس ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے اور یہ موجہ بسائط میں ہے، اور مرکبات کی نقیض ان میں سے بعض وہ مفہوم ہے جس کی تردید کی گئی ہو ان مرکبات کے بسائط کی دو نقیضوں کے درمیان اور تفصیل طلب کی جائے فن کی بڑی بڑی کتابوں سے۔

تحقیق وتشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ قضایا موجہ میں تناقض کے پائے جانے کے لئے مذکورہ نو شرطوں کے علاوہ ایک شرط اور ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں قضیے جہت میں ایک دوسرے سے

مختلف ہوں اس لئے کہ اگر موجبہ میں جہت کے اندر اختلاف کا لحاظ نہ رکھا گیا تو کبھی ایسا ہوگا کہ مادّۂ امکان میں دو ضرور کاذب ہو جائیں گے حالانکہ تناقض میں ایک قضیہ صادق اور دوسرا کاذب ہوتا ہے، مثلاً کُلُّ انسانٍ کاتِبٌ بالضَّرُورَۃِ وَلاَ شَیْءَ مِنَ الِانسَانِ بِکَاتِبٍ بِالضَّرُورَۃِ، دیکھئے یہ دونوں قضیے مادّۂ امکان میں ہیں اور دونوں کی جہت میں اختلاف نہیں ہے بلکہ دونوں قضیہ میں جہت ایک ہے یعنی بالضرورۃ لہٰذا یہ دونوں قضیے کاذب ہوگئے اس لئے کہ پہلے قضیہ میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا کاتب ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ غلط ہے اور دوسرے قضیے میں کہا گیا ہے کہ کسی بھی انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ ہر انسان کا کاتب ہونا ضروری نہیں ہے اور نہ ہی کسی انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں اس لئے اس کو مادّۂ امکان میں کہا گیا تھا اسی طرح اگر مادّۂ امکان میں دونوں قضیے کی جہت امکانِ عام کی ہے تو دونوں صادق ہو جائیں گے مثلاً آپ کہیں کُلُّ انسانٍ کَاتِبٌ بِالِامْکَانِ العام ولاَ شَیْءَ مِنَ الِانسَانِ بِکَاتِبٍ بِالِامْکَانِ العَام، دیکھئے یہ دونوں قضیے مادّۂ امکان میں ہیں اور دونوں کی جہت مختلف نہیں ہے کیونکہ دونوں میں جہت امکان عام کی ہے لہٰذا یہ دونوں قضیے صادق ہوگئے کیونکہ پہلے قضیہ میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا کاتب ہونا ممکن ہے اور دوسرے قضیہ میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا کاتب نہ ہونا ممکن ہے، اور یہ دونوں باتیں سچ اور صحیح ہیں پس دونوں مثالوں میں اختلاف فی الجہت کی شرط نہیں پائی گئی اس لئے یہاں تناقض نہیں پایا جائے گا، کیونکہ تناقض کے لئے ضروری ہے کہ ایک قضیہ صادق ہو اور دوسرا کاذب ہو حالانکہ مثال اوّل میں دونوں قضیے کاذب ہیں اور مثال ثانی میں دونوں صادق ہیں لہٰذا اِذا فاتَ الشرطُ فاتَ المشروطُ کے پیش نظر تناقض نہیں ہوا۔ الحاصل دو قضیہ موجہہ میں تناقض کے پائے جانے کے لئے اختلاف فی الجہت کا ہونا بھی ضروری ہے بغیر اس کے تناقض کا متحقق ہونا محال ہے، اس شرط کے پیش نظر ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہوگی اس لئے کہ ضروریہ مطلقہ میں جانب مخالف کے اندر ضرورت کو ثابت کیا جاتا ہے اور ممکنہ عامہ میں جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کی جاتی ہے، اور یہ ظاہر و باہر ہے کہ جب ایک قضیہ میں ایک جانب کے اندر ضرورت کو ثابت کیا جائے اور دوسرے قضیہ میں اسی جانب سے ضرورت کی نفی کی جائے تو لامحالہ ایک صادق اور دوسرا کاذب ہوگا اور اسی کا نام تناقض ہے، اب اسکو مثال سے سمجھئے جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ بالضَّرُورَۃِ، یہ قضیہ ضروریہ مطلقہ ہے کیونکہ اس میں جہت ضرورت کی ہے لہٰذا اس کی نقیض ممکنہ عامہ ہوگی یعنی بعضُ الِانسَانِ لَیسَ بحَیوانٍ بالِامْکَانِ العَامِ، دیکھئے اس قضیہ میں امکان عام کی جہت ہے پس دونوں قضیوں کے اندر اختلاف جہت کی شرط پائی گئی لہٰذا ان دونوں میں تناقض ہوگا، اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اس لئے کہ دائمہ مطلقہ میں دوام کو ثابت کیا جاتا ہے اور مطلقہ عامہ میں دوام کی نفی کی جاتی ہے، اور ظاہر ہے کہ دوام اور سلب دوام ایک دوسرے کی نقیض ہیں، پس دائمہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہوگی جیسے کُلُّ فَلَکٍ مُتَحَرِّکٌ بِالدَّوَامِ، دیکھئے یہ قضیہ دائمہ مطلقہ ہے جس میں دوام کی جہت مذکور ہے لہٰذا اس کی نقیض مطلقہ عامہ ہوگی یعنی بعضُ الفَلَکِ لَیسَ بمُتَحَرِّکٍ بالفِعْلِ، چونکہ یہاں بھی شرط پائی گئی لہٰذا ان دونوں میں تناقض ہوگا۔

مشروطہ عامہ کی نقیض: حینیہ ممکنہ ہے اور حینیہ ممکنہ وہ قضیہ ہے جس میں بحسب الوصف

جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو، چونکہ مشروطہ عامہ میں بحسب الوصف ضرورت کے ثبوت کا حکم ہوتا ہے اور حینیہ مطلقہ میں بحسب الوصف جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کا حکم ہوتا ہے لہٰذا دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوئے اور دونوں میں تناقض ہوا جیسے كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا وبعضُ الكَاتِبِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ حِيْنَ هُوَ كَاتِبٌ بِالْاِمْكَانِ العَامِّ۔

عرفیہ عامہ کی نقیض: حینیہ مطلقہ ہے، اور حینیہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس میں وصف موضوع کے بعض اوقات میں موضوع کے لئے ثبوتِ محمول یا موضوع سے سلب محمول کا بالفعل حکم لگایا گیا ہو، چونکہ عرفیہ عامہ میں موضوع کے لئے محمول کا ثبوت یا سلب وصفِ عنوانی کے تمام اوقات میں ہوتا ہے اور حینیہ مطلقہ میں موضوع کے لئے محمول کا ثبوت یا سلب وصف عنوانی کے بعض اوقات میں ہوتا ہے لہٰذا موجبہ عرفیہ عامہ کی نقیض سالبہ حینیہ مطلقہ ہوگی، کیونکہ وصف عنوانی کے تمام اوقات میں ثبوت اور وصف عنوانی کے بعض اوقات میں سلب کے درمیان تناقض ہے جیسے كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا وَ بَعْضُ الْكَاتِبِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ حِيْنَ هُوَ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ، چونکہ ان دو قضیوں میں بھی اختلاف کی جہت پائی گئی لہٰذا ان دو قضیوں کے درمیان تناقض ہوا۔ یہ تمام تفصیلات بسائط کی نقیض کے سلسلہ میں تھیں اب آگے مرکبات کی نقیض سمجھیں۔

ونقَائِضُ المُركَّباتِ الخ: اس عبارت سے مصنفؒ مرکبات کے نقائض بیان کر رہے ہیں، مرکبات کی نقیض نکالنے کے مختلف طریقے ہیں لیکن مصنفؒ نے صرف ایک طریقہ کو اپنے اس قول منها مفهومٌ مردّدٌ بين نقيضَي بسائطها، میں اجمالاً بیان کیا ہے، لہٰذا آپ کے سامنے صرف اس کی وضاحت پر اکتفاء کیا جائے گا مزید تفصیلات منطق کی بڑی بڑی کتابوں میں آجائیں گی۔ مصنفؒ کے قول کو اس طرح سمجھئے کہ مرکبہ دو قضیوں سے بنتا ہے جن میں سے پہلا قضیہ صراحۃً مذکور ہوتا ہے اور دوسرا کنایۃً اور وہ دونوں قضیے موجہ بسیطہ ہوتے ہیں اب آپ کو جس مرکبہ کی نقیض نکالنی ہو تو پہلے دونوں قضیوں کی علیحدہ علیحدہ نقیض نکالیں پھر ان نقیضوں کے درمیان حرف تردید یعنی لمایا اَوداخل کر کے منفصلہ مانعۃ الخلو بنالیں تو مرکبہ کی نقیض نکل آئے گی، مثال کے طور پر آپ کو قضیہ کلیہ مشروطہ خاصہ کی نقیض نکالنی ہے تو پہلے اصل قضیہ لائیے یعنی كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا، ای لَا شَئْ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ بِالْفِعْلِ، اب ان دونوں کی نقیض نکالیں۔ مثالِ مذکور میں چونکہ پہلا قضیہ مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے لہٰذا اس کی نقیض سالبہ جزئیہ حینیہ ممکنہ ہوگی یعنی بعضُ الكَاتِبِ ليسَ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ بِالْاِمْكَانِ حِيْنَ هُوَ كَاتِبٌ۔ اور دوسرا قضیہ چونکہ مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے اس لئے کہ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، لہٰذا اس کی نقیض موجبہ جزئیہ دائمہ مطلقہ ہوگی، یعنی بعضُ الكَاتِبِ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ دَائِمًا اب ان دونوں نقیضوں کے درمیان حرفِ تردید یعنی حروف انفصال (لمایا او) داخل کرلیں تو قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو اس طرح بنے گا اِمَّا بعضُ الْكَاتِبِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ بِالْاِمْكَانِ حِيْنَ هُوَ كَاتِبٌ وَ اِمَّا بعضُ الكَاتِبِ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ دَائِمًا، پس قضیہ مرکبہ مشروطہ خاصہ یعنی بِالضَّرُوْرَةِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ مَا دَامَ

كَاتِبًا لاَ دَائِمًا، کی نقیض ہوئی اور ان دونوں قضیوں کے درمیان تناقض ہوا، یہی مصنفؒ کے قول مفھومٌ مردّد بین نقیضیٰ بسائطها کا حاصل ہے۔

تنبیہ: موجہ مرکبہ کی جو نقیض نکالنے کا طریقہ مذکور ہوا یہ طریقہ صرف موجہ مرکبہ کلیہ کے اندر جاری ہوتا ہے مرکبہ جزئیہ کے لئے دوسرا طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے موجہ مرکبہ جزئیہ پر کلیہ کا سور بڑھا کر اس کو کلیہ بنالیا جائے، کیونکہ جزئیہ کی نقیض کلیہ آتی ہے پھر مرکبہ کا جو جزء موجبہ ہے اس کے محمول کی نقیض بنائی جائے اور جو جز سالبہ ہے اس کے محمول کی بھی نقیض بنالی جائے، پھر محمولوں کی دونوں نقیضوں کے درمیان حروفِ انفصال داخل کر کے قضیہ حملیہ مردّدۃ المحمول بنالیا جائے یہی قضیہ حملیہ اس موجہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض کہلائے گا جیسے بعض الإنسَانِ مُتَنفِسٌ بِالفِعْلِ لاَ دَائِمًا اَیْ بعضُ الإنسَانِ لَيسَ بِمُتَنَفِسٍ بِالفِعْلِ، یہ وجودیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ ہے، اس پر کلیہ کا سور بڑھا کر كُلُّ انسانٍ مُتَنَفِسٌ الخ کرلیا جائے، اور پہلے قضیہ کے محمول کی نقیض ہے لیسَ بِمُتَنفِسٍ دَائِمًا، اور دوسرے قضیہ کے محمول کی نقیض ہے مُتَنَفِسٌ دائماً، پھر ان نقیضوں میں حرف انفصال داخل کر کے جو قضیہ حملیہ مردّدۃ المحمول بنایا وہ ہے كُلُّ انسانٍ اما ليسَ بِمُتنفِسٍ دائماً واَمّا مُتنفِس دائمًا، یہ قضیہ اس وجودیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ کی نقیض ہے۔ (مفتاح التہذیب)

> فَصْلٌ: وَ يُشْتَرَطُ فِي اَخْذِ نَقَائِضِ الشَّرْطِيَّاتِ الْاِتِّفَاقُ فِي الْجِنْسِ وَ النَّوْعِ وَ الْمُخَالَفَةُ فِي الْكَيْفِ فَنَقِيْضُ الْمُتَّصِلَةِ اللُّزُوْمِيَّةِ الْمُوْجِبَةِ سَالِبَةٌ مُتَّصِلَةٌ لُزُوْمِيَّةٌ وَنَقِيْضُ الْمُنْفَصِلَةِ الْعِنَادِيَّةِ الْمُوْجِبَةِ سَالِبَةٌ مُنْفَصِلَةٌ عِنَادِيَّةٌ وَ هٰكَذَا فَاِذَا قُلْتَ دَائِمًا كُلَّمَا كَانَ آ بَ فَجَ د وَ اِذَا قُلْتَ دَائِمًا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا فَنَقِيْضُهٗ لَيْسَ دَائِمًا اِمَّا اِنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا۔

ترجمہ: اور شرط لگائی جاتی ہے شرطیات کی نقیض حاصل ہونے کے لئے جنس اور نوع میں اتفاق کی اور کیف میں مخالفت کی، پس متصلہ لزومیہ موجبہ کی نقیض سالبہ متصلہ لزومیہ ہوگی اور منفصلہ عنادیہ موجبہ کی نقیض سالبہ منفصلہ عنادیہ ہوگی اور اسی طرح پس جب تم کہو دائماً كُلَّما كانَ ا بَ فج د تو اس کی نقیض ليسَ كُلَّمَا كَانَ ا بَ فج د ہوگی اور جب تم کہو دائماً امّا ان يكونَ هذَا العدَدُ زوجًا اوْ فردًا تو اس کی نقیض ليسَ دائماً اِمّا اَنْ يَكُونَ هذَا العَدَدُ زوجًا اَوْ فَردًا ہوگی۔

تحقیق وتشریح: جب مصنفؒ حملیہ موجہہ کی نقیض کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب یہاں سے شرطیہ متصلہ اور منفصلہ کی نقیض بیان کر رہے ہیں لیکن شرطیات کی نقیض کے لئے چار شرائط ہیں مصنفؒ نے تین شرطیں بیان کی ہیں اور وہ تین شرطیں یہ ہیں (۱) دونوں قضیے جنس میں موافق ہوں یعنی اگر اصل قضیہ متصلہ ہو تو اس کی نقیض بھی متصلہ ہوگی اور اگر اصل قضیہ منفصلہ ہو تو اس کی نقیض بھی منفصلہ ہوگی (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں

نوع میں موافق ہو یعنی اگر اصل قضیہ لزومیہ یا عنادیہ یا اتفاقیہ ہو تو اسکی نقیض بھی لزومیہ یا عنادیہ یا اتفاقیہ ہوگی (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ دونوں قضیے کیف میں مخالف ہوں، کیف سے مراد موجبہ اور سالبہ ہیں یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ ہے تو اسکی نقیض سالبہ ہوگی اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو نقیض موجبہ ہوگی، لہٰذا اس قاعدہ کے پیش نظر متصلہ لزومیہ موجبہ کی نقیض سالبہ متصلہ لزومیہ ہوگی جیسے دائمًا کُلّما کانَ اب فجَ دَ متصلہ لزومیہ موجبہ ہے لہٰذا اس کی نقیض لیس کُلّما کانَ اب فجَ دَ ہوگی جو متصلہ لزومیہ سالبہ ہے، اس مثال کو آپ معروف و مشہور مثال میں سمجھیں کُلّما کَانتِ الشّمسُ طالِعَةً فالنّهارُ مَوجُودٌ دیکھئے یہ قضیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ موجبہ ہے لہٰذا اس کی نقیض آئے گی لَیسَ کُلّما کَانتِ الشّمسُ طالِعَةً فالنّهارُ موجُودٌ، اور یہ شرطیہ متصلہ لزومیہ سالبہ ہے، چونکہ مثال مذکور میں اختلاف فی الجنس والنوع اور اختلاف فی الکیف کی شرط پائی گئی لہٰذا نقیض صحیح ہے، یہ تو متصلہ کی نقیض تھی اب منفصلہ کی نقیض ملاحظہ فرمائیں، منفصلہ عنادیہ موجبہ کی نقیض سالبہ منفصلہ عنادیہ ہوگی جیسے دائِمًا اِمّا ان یکُونَ هٰذا العددُ زوجًا اَوْ فردًا دیکھئے یہ منفصلہ عنادیہ موجبہ ہے لہٰذا اس کی نقیض سالبہ منفصلہ عنادیہ ہوگی یعنی لیسَ دائِمًا اما ان یَکُونَ هٰذا العَدَدُ زوجًا او فردًا۔

تنبیہ: میں نے آپ سے کہا تھا کہ شرطیات کی نقیض کے لئے چار شرطیں ہیں، تین تو مصنفؒ نے بیان کی ہیں چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل قضیہ اور نقیض کمیت میں مختلف ہوں یعنی اگر اصل قضیہ کلیہ ہو تو اسکی نقیض جزئیہ ہوگی جیسے کُلّما کانتِ الشّمسُ طالعَةً فالنّهارُ موجودٌ، یہ قضیہ متصلہ لزومیہ کلیہ ہے لہٰذا اس کی نقیض قضیہ متصلہ لزومیہ جزئیہ ہوگی یعنی قد لَایَکُونُ اذا کانتِ الشّمسُ طالعَةً فالنّهارُ موجودٌ۔ (شرح قطبی مولفہ مولانا اسلام الحق)

فَصلٌ: اَلعَكسُ المُستَوِیُ وَ یُقَالُ لَهُ العَكسُ المُستَقِیمُ اَیضًا وَهُوَ عِبارَةٌ عَنْ جَعلِ الجُزءِ الاَوَّلِ مِنَ القَضِیَّةِ ثَانِیًا وَالجُزءِ الثَّانِیَ اَوَّلاً مَعَ بَقَاءِ الصِّدقِ وَالكَیفِ فَالسَّالِبَةُ الكُلِّیَّةُ تَنعَكِسُ كَنَفسِهَا كَقَولِكَ لَاشَیْءَ مِنَ الاِنسَانِ بِحَجَرٍ یَنعَكِسُ اِلٰی قَولِكَ لَاشَیْءَ مِنَ الحَجَرِ بِاِنسَانٍ بِدَلِیلِ الخُلفِ تَقرِیرُہٗ اَنَّهٗ لَو لَمْ یَصدُقْ لَهٗ شَیْءٌ مِنَ الحَجَرِ بِاِنسَانٍ عِندَ صَدقِ قَولِنَا لَاشَیْءَ مِنَ الاِنسَانِ بِحَجَرٍ لَصَدَقَ نَقِیضُهٗ اَعنِیْ قَولَنَا بَعضُ الحَجَرِ اِنسَانٌ فَنَضُمُّهٗ مَعَ الاَصلِ وَ نَقُولُ بَعضُ الحَجَرِ اِنسَانٌ وَلَا شَیْءَ مِنَ الاِنسَانِ بِحَجَرٍ یُنتِجُ بَعضُ الحَجَرِ لَیسَ بِحَجَرٍ فَیَلزَمُ سَلبُ الشَّیْءِ عَنْ نَفسِهٖ وَ ذٰلِكَ مُحَالٌ وَ السَّالِبَةُ الجُزئِیَّةُ لَاتَنعَكِسُ لِزُومًاالجَوَازعُمُومِ المَوضُوعِ فِی الحَملِیَّةِ وَالمُقَدَّمِ فِی الشَّرطِیَّةِ مَثَلاً یَصدُقُ بَعضُ الحَیَوَانِ لَیسَ بِاِنسَانٍ وَ لَیسَ یَصدُقُ بَعضُ الاِنسَانِ لَیسَ بِحَیَوَانٍ وَالمُوجِبَةُ الكُلِّیَّةُ تَنعَكِسُ اِلٰی مُوجِبَةٍ جُزئِیَّةٍ فَقَولُنَاكُلُّ اِنسَانٍ حَیَوَانٌ

يَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ اِنْسَانٌ وَلَا يَنْعَكِسُ اِلٰى مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ لِاَنَّهٗ يَجُوْزُ
اَنْ يَكُوْنَ الْمَحْمُوْلُ اَوِ التَّالِيْ عَامًّا فِيْ مِثَالِنَا فَلَا يَصْدُقُ كُلُّ حَيَوَانٍ اِنْسَانٌ

ترجمہ: فصل! عکس مستوی اور اس کو عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے، اور وہ قضیہ کے جزء اوّل کو جزء ثانی اور جزء ثانی کو جزء اوّل کر دینے کا نام ہے صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ، چنانچہ سالبہ کلیہ منعکس ہوگا اپنی ہی طرح جیسے تیرا قول لَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ (یہ) منعکس ہوگا تیرے قول لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنْسَانٍ کی طرف دلیل خلف کی وجہ سے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر نہ صادق ہو لاشیءَ من الحجر بانسانٍ ہمارے قول لَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بانسانٍ کے صادق آنے کے وقت، تو صادق آئے گی اس کی نقیض یعنی ہمارا قول بعضُ الحجرِ انسانٌ پھر ہم اس کو اصل قضیہ کے ساتھ ملائیں گے اور کہیں گے بعضُ الحجرِ انسانٌ، ولَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ، تو نتیجہ دیگا بعضُ الحجرِ لیسَ بحجَرٍ، پس شئی کی نفی خود اس کی ذات سے لازم آئے گی حالانکہ یہ محال ہے، اور سالبہ جزئیہ لازمی طور پر منعکس نہیں ہوتا ہے حملیہ کے اندر موضوع اور شرطیہ کے اندر مقدم کی عمومیت کے ممکن ہونے کی وجہ سے مثال کے طور پر بعضُ الحیوَانِ لَیسَ بِاِنسَانٍ صادق ہے اور بعضُ الْاِنْسَانِ لَيْسَ بحَيوَانٍ صادق نہیں ہے، اور موجبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے موجبہ جزئیہ کی طرف، لہٰذا ہمارا قول کُلُّ انسانٍ حیوانٌ منعکس ہوگا ہمارے قول بعضُ الحیوانِ انسانٌ کی طرف، اور (موجبہ کلیہ) موجبہ کلیہ کی طرف منعکس نہیں ہوتا اس لئے کہ ممکن ہے کہ محمول یا تالی عام ہو جیسا کہ ہماری (مذکورہ) مثال میں ہے لہٰذا کُلُّ حیوانٍ انسانٌ صادق نہیں آئے گا۔

تحقیق وتشریح: صاحب مرقات جب تناقض کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب عکس کی بحث کو شروع کر رہے ہیں عکس کے لغوی معنی ہیں اُلٹ پھیر کرنا، یعنی کسی چیز کے آخر کو اول کی طرف، اور اول کو آخر کی طرف پھیر دینے کا نام عکس ہے خواہ یہ قضیہ میں ہو یا غیر قضیہ میں۔

عکس کی قسمیں: یہ بات ذہن نشین رہے کہ عکس کی دو قسمیں ہیں (۱) عکس مستوی (۲) عکس نقیض۔ اور عکس نقیض سے عکس مستوی چونکہ زیادہ آسان اور سہل ہے، آسان اس وجہ سے ہے کہ عکس مستوی میں صرف طرفین کی تبدیلی ہوتی ہے اور عکس نقیض میں طرفین کی دو نقیضوں میں تبدیلی ہوتی ہے اس آسانی کا خیال رکھتے ہوئے صاحب کتاب نے عکس مستوی کو عکس نقیض پر مقدم کیا، مستوی کے معنی ہیں برابر، کہا جاتا ہے استوی الشیئان، دونوں چیزیں برابر ہوئیں، اس عکس کو عکس مستوی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ سچا ہونے میں اصل قضیہ کے برابر اور مطابق ہوتا ہے نیز عکس نقیض سے احتراز کے لئے اس کا نام عکس مستوی رکھا، عکس مستوی کو عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے، مستقیم کے لغوی معنی ہیں سیدھا سادھا۔ چونکہ عکس مستوی سیدھا سادھا ہوتا ہے اس مناسبت سے اس کو عکس مستقیم کہتے ہیں۔

عکس مستوی کی تعریف: اصطلاح منطق میں قضیہ کے پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ اور دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ رکھ دینا عکس مستوی کہلاتا ہے۔

شرطیں: لیکن عکس مستوی کے لئے دو شرطیں ہیں بقاء صدق، بقاء کیف۔ بقاءِ صدق کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ صادق فرض کیا گیا ہے تو عکس کو بھی صادق فرض کیا جائے گا اور بقاء کیف کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہے تو عکس بھی موجبہ ہو اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو اس کا عکس بھی سالبہ ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ صدق اور کیف کے باقی رہنے کی شرط کے ساتھ قضیہ حملیہ میں محمول کو موضوع کی جگہ اور موضوع کو محمول کی جگہ اور قضیہ شرطیہ میں مقدم کو تالی کی جگہ اور تالی کو مقدم کی جگہ رکھ دینے کا نام عکس مستوی ہے۔

قوله فالسّالبة الكُلّية: مصنفؒ عکس کی تعریف بیان کرنے کے بعد اب تمام محصورات کے عکسوں کو تفصیلاً بیان کر رہے ہیں، لیکن عکوس کے بیان کرنے میں سالبہ کو موجبہ پر مقدم کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سالبہ کلیہ کا عکس مستوی سالبہ کلیہ آتا ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا بلکہ ہمیشہ جزئیہ آتا ہے اور چونکہ کلیہ کلیہ ہونے کی حیثیت سے جزئیہ پر مقدم ہوتا ہے خواہ کلیہ سالبہ ہو یا موجبہ نیز علوم میں چونکہ کلیات ہی سے بحث ہوتی ہے نہ کہ جزئیات سے اور کلیہ بمقابلہ جزئیہ کے زیادہ مفید ہے اس لئے کلیہ اشرف اور افضل ہوا، اور اشرف غیر افضل پر مقدم ہی ہوتا ہے اس لئے کلیہ سالبہ کو موجبہ کلیہ پر مقدم کیا۔

سالبہ کلیہ کا عکس مستوی سالبہ کلیہ ہی آتا ہے جیسے لَاشَئَ مِنَ الِانسَانِ بِحجَرٍ (کوئی بھی انسان پتھر نہیں) دیکھئے یہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے اس کا عکس بھی سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لَاشَئَ مِنَ الحجَرِ بانسانٍ، دیکھئے یہاں اصل قضیہ میں انسان موضوع اور حجر محمول تھا اس کے عکس میں انسان کو محمول اور حجر کو موضوع بنادیا اور دونوں شرطیں بھی پائی جارہی ہیں یعنی اصل قضیہ جس طرح صادق ہے اسی طرح اسکا عکس بھی صادق ہے، اور اصل قضیہ جس طرح سالبہ ہے اس کا عکس بھی سالبہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہوتا ہے یہ ایک دعویٰ ہے مصنفؒ نے اس دعویٰ کو دلیل خُلف کے ذریعہ ثابت کیا ہے۔ خُلف خلافِ مفروض کا مخفف ہے، ایسی دلیل جو خلاف مفروض کو مستلزم ہو اس کو دلیل خلف کہتے ہیں، دلیل خلف کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جناب آپ نے جو دعویٰ کیا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے میں اس کو نہیں مانتا تو اس سے کہا جائے گا کہ اگر آپ اس کو نہیں مانتے تو اس کی نقیض آپ کو ماننی پڑے گی اگر اس کی نقیض بھی نہیں مانیں گے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لاشئَ مِنَ الانسَانِ بحجرٍ کے عکس لَاشَئَ مِنَ الحجَرِ بانسَانٍ کو اگر آپ نہیں مانتے تو اس کی نقیض بعضُ الحجَرِ انسانٌ کو ماننی پڑے گی پھر ہم اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اوّل بنائیں گے یعنی اس نقیض کو صغریٰ بنائیں گے اور اصل قضیہ کو کبریٰ اور اس طرح کہیں گے بعضُ الحجَرِ اِنسانٌ ولاَ شَئَ مِنَ الِانسَانِ بِحجَرٍ، اب حداوسط یعنی انسان کو گرائیں گے تو نتیجہ نکلے گا بعضُ الحَجَرِ لَيسَ بِحَجَرٍ، اور یہ خلافِ مفروض ہے جو بالکل باطل ہے اس لئے کہ یہاں حجر کی نفی خود حجر سے ہو رہی ہے جو سلبُ الشئی عن نفسه کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے اور یہ باطل اس لئے لازم آیا کہ آپ نے میرے دعویٰ یعنی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے کو نہیں مانا اور یہ اصول مسلّم ہے کہ جو شئی باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود باطل ہوا کرتی ہے لہٰذا ہمارے دعویٰ کا انکار کرنا اور سالبہ کلیہ کا عکس

سالبہ کلیہ نہ ماننا باطل ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے۔

قوله السالبةُ الجزئيّة: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ سالبہ جزئیہ کا عکس قطعاً آتا ہی نہیں، نہ سالبہ جزئیہ ہی آتا ہے اور نہ سالبہ کلیہ، نہ حملیہ میں آتا ہے اور نہ شرطیہ میں، کیونکہ سالبہ جزئیہ میں عکس کی شرط نہیں پائی جا رہی ہے اور شرط اس وجہ سے نہیں پائی جا رہی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ سالبہ جزئیہ حملیہ ہو اور اس کا موضوع محمول سے عام ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سالبہ جزئیہ شرطیہ ہو اور اس کا مقدم تالی سے عام ہو تو ایسی صورت میں نہ اس کا عکس سالبہ جزئیہ ہی آسکتا ہے اور نہ سالبہ کلیہ کیونکہ اگر عکس نکالا جائے تو وہ صادق نہیں ہوگا حالانکہ عکس میں اصل اور عکس دونوں کا صادق ہونا ضروری ہے پس شرط نہیں پائی گئی مثلاً بعضُ الحَيوانِ لَيسَ بانسَانٍ یہ سالبہ جزئیہ حملیہ ہے اور صادق ہے اس کا موضوع حیوان ہے جو محمول یعنی انسان سے عام ہے اب اگر اس کا عکس نکالا جائے تو یہ کہا جائے کہ بعضُ الانسانِ لَيسَ بحيوانٍ تو یہ صادق نہ ہوگا، اس لئے کہ بعض انسان کا حیوان نہ ہونا خلاف اصل ہے کیونکہ تمام انسان کا حیوان ہونا ضروری ہے کوئی بھی انسان حیوانیت سے خالی نہیں، لہٰذا یہاں اصل قضیہ بعضُ الحيوانِ ليسَ بانسانٍ، تو صادق ہے مگر اس کا عکس بعضُ الانسانِ لَيسَ بحيوانٍ صادق نہیں بلکہ کاذب ہے۔ الحاصل اصل قضیہ میں موضوع کے عام ہونے کی صورت میں بقاءِ صدق کی شرط نہیں پائی گئی جس کی وجہ سے عکس صحیح نہیں ہوا۔

اسی طرح سالبہ جزئیہ اگر شرطیہ ہو اور اس کا مقدم تالی سے عام ہو تو یہاں بھی بقاءِ صدق کی شرط نہیں پائی جائے گی لہٰذا عکس صحیح نہ ہوگا جیسے قد لايكونُ الشئى حيوانًا كان انسانًا، یہ قضیہ سالبہ جزئیہ شرطیہ ہے اور یہ قضیہ صادق ہے اور یہاں مقدم حیوان ہے جو کہ تالی یعنی انسان سے عام ہے اب اگر اسکا عکس لایا جائے اور یہ کہا جائے کہ قد لايكونُ اِذا كانَ الشئى انساناً كان حيواناً تو یہ صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ اس میں کہا گیا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جب شئی انسان ہو تو حیوان نہ ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ جب بھی کوئی شئی انسان ہوگی وہ حیوان ضرور ہوگی۔ پس یہاں اصل قضیہ یعنی قد لايكونُ اذا كان الشى حيواناً كان انساناً تو سچا ہے لیکن اسکا عکس قد لايكون اِذا كانَ الشئى انساناً كان حيواناً سچا نہیں بلکہ جھوٹا ہے لہٰذا بقاءِ صدق کی شرط یہاں بھی نہیں پائی گئی جس کی وجہ سے عکس صحیح نہیں ہوا۔

وَالمُوجبةُ الكُلّيةُ تنعكسُ الى موجبةٍ جزئيةٍ: اس عبارت سے مصنفؒ یہ بیان کر رہے ہیں کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، موجبہ کلیہ کبھی نہیں آتا کیونکہ محمول اور تالی موضوع اور مقدم سے عام ہو سکتے ہیں جیسے كُلُّ انسانٍ حيوانٌ میں محمول عام ہے اور كُلَّمَا كَانَتِ النّارُ موجودةً كانَ الحرارةُ موجودةً، (جب بھی آگ ہوگی تو گرمی ہوگی) یہ قضیہ شرطیہ ہے اس میں تالی عام ہے کیونکہ گرمی دھوپ وغیرہ سے بھی ہوتی ہے اور اس صورت میں محمول تو موضوع کے ہر ہر فرد کے لئے ثابت ہوگا مگر موضوع محمول کے ہر ہر فرد کیلئے ثابت نہ ہوگا جیسے اوپر کی مثال میں حیوان ہر ہر انسان کے لئے ثابت ہے مگر انسان ہونا حیوان کے ہر ہر فرد کے لئے ثابت نہیں اس لئے اگر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آئے تو وہ سچا نہ ہوگا جیسے مذکورہ حملیہ کا عکس كل حيوانٍ انسانٌ سچا نہیں ہے اور عکس مستوی کے لئے ضروری ہے کہ اگر اصل قضیہ سچا ہو تو عکس بھی ہر مادّہ میں ضرور سچا ہو، حالانکہ كُلُّ انسانٍ حيوانٌ سچا قضیہ

ہے مگر اس کا عکس کُلُّ حیوانٍ انسانٌ سچا نہیں ہے کیونکہ حیوان کے تمام افراد انسان نہیں ہوتے ورنہ گائے، بیل، بکری، گدھا وغیرہ کا انسان ہونا لازم آئے گا جو بالکل غلط ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا۔

اسی طرح کُلَّما کانَتِ النّارُ موجُودَۃً کانَتِ الحَرارَۃُ موجُودَۃً، یہ قضیہ شرطیہ موجبہ کلیہ ہے اور یہ قضیہ سچا ہے اس میں تالی مقدم سے عام ہے اب اگر اس کا عکس بھی موجبہ کلیہ ہو اور اس طرح کہا جائے کُلَّما کانَتِ الحَرارَۃُ موجُودَۃً کانتِ النّارُ موجودۃً تو یہ سچا نہ ہوگا، کیونکہ جب بھی گرمی ہو تو آگ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ گرمی سورج وغیرہ سے بھی ہوسکتی ہے تو چونکہ عکس مستوی کے لئے جو شرط تھی یعنی اگر اصل قضیہ سچا ہو تو اس کا عکس بھی سچا ہو وہ یہاں نہیں پائی جارہی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا ہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے، اور سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی بالکل نہیں آتا اور موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے موجبہ جزئیہ کا عکس اگلی عبارت میں بیان کیا گیا ہے۔

> **وَهٰهُنَا شَكٌّ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ قَوْلَنَا كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا مُوْجِبَةٌ كُلِّيَّةٌ صَادِقَةٌ مَعَ اَنَّ عَكْسَهٗ بَعْضُ الشَّابِّ كَانَ شَيْخًا لَيْسَ بِصَادِقٍ وَ اُجِيْبَ عَنْهُ بِاَنَّ عَكْسَهٗ لَيْسَ مَا ذَكَرْتَ بَلْ عَكْسَهٗ بَعْضُ مَنْ كَانَ شَابًّا شَيْخٌ وَ قَدْ يُجَابُ بِوَجْهٍ آخَرَ وَهُوَ اَنَّ حِفْظَ النِّسْبَةِ لَيْسَ بِضَرُوْرِيٍّ فِي الْعَكْسِ فَعَكْسُهٗ بَعْضُ الشَّابِّ يَكُوْنُ شَيْخًا وَهُوَ صَادِقٌ لَا مُحَالَةَ۔**

ترجمہ: اور یہاں ایک شک ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ ہمارا قول کُلُّ شَیخٍ کانَ شَابًّا موجبہ کلیہ ہے جو صادق ہے باوجودیکہ اس کا عکس بعضُ الشّابِّ کانَ شَیخًا صادق نہیں ہے اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس کا عکس وہ نہیں ہے جو تو نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کا عکس بعضُ من کان شابًّا شیخٌ ہے (بعض وہ شخص جو جوان تھے بوڑھے ہیں) اور کبھی دوسرے طریقے سے جواب دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ نسبت کی حفاظت عکس میں ضروری نہیں ہے پس اس کا عکس بعضُ الشّابِّ یکُونُ شیخًا، ہوگا اور یہ صادق ہے یقیناً۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ ایک اعتراض ذکر فرما کر اس کے دو جواب دیئے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ابھی ابھی آپ نے یہ بتایا کہ موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ آپ کو ایک ایسی مثال دکھاؤں گا جہاں آپ کا یہ اصول ٹوٹ رہا ہے چنانچہ مثال ملاحظہ ہو کُلُّ شیخٍ کانَ شابًّا (ہر بوڑھا جوان تھا)، یہ موجبہ کلیہ ہے اور صادق ہے مگر اس کا عکس بعضُ الشّابِّ کانَ شَیخًا (بعض جوان بوڑھے تھے) موجبہ جزئیہ ہے اور صادق نہیں ہے کیونکہ کوئی بھی جوان پہلے بوڑھا نہیں تھا پس اصل قضیہ تو صادق ہے مگر اس کا عکس صادق نہیں لہٰذا آپ کا یہ اصول کہ موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے ٹوٹ گیا؟

جواب: مصنفؒ نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں پہلا جواب اُجیبَ عنہُ الخ سے دیا ہے جس کا

حاصل یہ ہے کہ كُلُّ شيخ كانَ شاباً کا عکس وہ نہیں ہے جو آپ نے ذکر کیا بلکہ اس کا عکس بعض من كانَ شاباً شيخٌ ہے، اس لئے کہ عکس میں محمول کو موضوع کی جگہ اور موضوع کو محمول کی جگہ رکھا جاتا ہے اور اصل قضیہ میں كانَ شاباً پورا جملہ محمول ہے اور شيخٌ موضوع ہے تو اب محمول کو موضوع کی جگہ اور موضوع کو محمول کی جگہ پر رکھ کر عکس اس طرح نکالا جائے گا بعض من كانَ شاباً شيخٌ، یعنی بعض وہ جو جوان تھے بوڑھے ہو گئے اور یہ صادق ہے، پس اصل قضیہ بھی صادق اور اس کا عکس بھی صادق لہٰذا موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ درست ہے۔

دوسرا جواب: قد يُجاب سے دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اصل قضیہ کی نسبت عکس قضیہ میں محفوظ رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ نسبت بدل سکتی ہے، پس اصل قضیہ كلُّ شيخ كانَ شاباً میں نسبت ماضی کی ہے جس پر لفظ کان دلالت کر رہا ہے اب اس کے عکس میں نسبت بدل کر نسبت مستقبل کی ہو سکتی ہے جس پر لفظ يكونُ دلالت کرتا ہے، پس نسبت بدل کر عکس اس طرح نکالا جائیگا بعضُ الشَّابِّ يكونُ شيخًا (بعض جوان بوڑھے ہو جائیں گے) اور یہ قضیہ سچا ہے صحیح ہے۔ الحاصل یہاں اصل قضیہ بھی صادق اور اس کا عکس موجبہ جزئیہ بھی صادق ہے لہٰذا جو اصول ہم نے ذکر کیا تھا اور کہا تھا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے بالکل صحیح ہے اس پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

وَالْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ تَنْعَكِسُ اِلٰى مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كَقَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيْوَانِ اِنْسَانٌ يَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِنَا بَعْضُ الْاِنْسَانِ حَيْوَانٌ وَقَدْ يُوْرَدُ عَلٰى اِنْعِكَاسِ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ كَنَفْسِهَا اِيْرَادٌ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْوَتَدِ فِي الْحَائِطِ صَادِقٌ وَعَكْسَهٗ اَعْنِيْ بَعْضَ الْحَائِطِ فِي الْوَتَدِ غَيْرُ صَادِقٍ وَالْجَوَابُ اِنَّا نُسَلِّمُ اَنَّ عَكْسَ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ مَا قُلْتَ مِنْ بَعْضِ الْحَائِطِ فِي الْوَتَدِ بَلْ عَكْسُهٗ بَعْضُ مَا فِي الْحَائِطِ وَتَدٌ وَلَا مِرْيَةَ فِيْ صِدْقِهٖ وَ بَاقِيْ مَبَاحِثِ الْعُكُوْسِ مِنْ عَكْسِ الْمُوَجَّهَاتِ وَالشَّرْطِيَّاتِ فَمَذْكُوْرٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ

ترجمہ: اور موجبہ جزئیہ منعکس ہوتا ہے موجبہ جزئیہ کی طرف جیسے ہمارا قول بعضُ الحيوانِ انسانٌ منعکس ہوگا ہمارے قول بعضُ الاِنْسَانِ حيوانٌ کی طرف اور کبھی موجبہ جزئیہ کے اپنی ہی طرح منعکس ہونے پر ایک اعتراض وارد کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ بعضُ الوتَدِ فِي الحَائِطِ (کیل کا بعض حصہ دیوار میں ہے) صادق ہے حالانکہ اس کا عکس یعنی بعضُ الحَائِطِ فِي الوَتَدِ صادق نہیں ہے، اور جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس قضیہ کا عکس وہ ہے جو تم نے کہا یعنی بعضُ الحَائِطِ فِي الوَتَدِ (دیوار کا بعض حصہ کیل میں ہے) بلکہ اس کا عکس بعضُ ما فِي الْحَائِطِ وَتَدٌ ہے، اور اس کے سچ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اور عکوس کی باقی ماندہ بحثیں یعنی موجہات اور شرطیات کا عکس تو وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تحقیق وتشریح: قوله والموجبة الجزئية: یہاں سے صاحب کتاب موجبہ جزئیہ کا عکس

ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے بعضُ الحیوانِ انسانٌ، یہ قضیہ موجبہ جزئیہ ہے لہٰذا اس کا عکس موجبہ جزئیہ بعضُ الاِنسَانِ حیوانٌ ہوگا اور یہاں اصل قضیہ بھی صادق ہے اور اس کا عکس بھی صادق ہے لہٰذا عکس درست ہے۔

قوله قد یُورَدُ: اس عبارت میں مصنفؒ نے اصول مذکور پر ایک اعتراض وارد کر کے پھر اس کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو کہا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ بعضُ الوَتَدِ فِیْ الحَائِطِ قضیہ موجبہ جزئیہ ہے جو بالکل صحیح ہے اور صادق ہے لیکن اس کا عکس بعضُ الحائِطِ فِیْ الوَتَدِ صادق نہیں ہے کیونکہ کیل کا بعض حصہ دیوار میں تو ہوتا ہے نہ کہ دیوار کا بعض حصہ کیل میں، پس یہاں اصل قضیہ تو صادق ہے مگر اس کا عکس صادق نہیں حالانکہ عکس کی شرط یہ تھی کہ اگر اصل قضیہ صادق ہو تو اس کا عکس بھی صادق ہوگا اور یہاں شرط نہیں پائی جارہی ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے بالکل غلط ہے اور آپ کا یہ اصول ٹوٹ گیا؟

جواب: صاحبِ کتاب والجواب الخ عبارت لاکر اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ جو عکس آپ نے نکالا وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اصل قضیہ میں صرف "حائط" محمول نہ تھا بلکہ "فی الحائط" محمول تھا مگر آپ نے عکس میں صرف "حائط" کو موضوع بنادیا حالانکہ "فی الحائط" پورے کو موضوع بنانا چاہئے تھا اس سے معلوم ہوا کہ عکس نکالنے میں آپ نے غلطی کی ہے لہٰذا بعضُ الوتد فی الحائط کا صحیح عکس اس طرح نکالا جائے گا بعضُ مافی الحائطِ وتدٌ (یعنی بعض وہ چیزیں جو دیوار میں ہے کیل ہے) اور یہ بلاشک وشبہ صحیح ہے پس اصل قضیہ بھی صادق اور اس کا عکس بھی صادق، لہٰذا ہمارا اصول کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے مسلم ہے اس اصول پر کسی قسم کا کوئی اعتراض واقع نہیں ہوسکتا۔

قوله باقی مباحث العکوس: مصنفؒ فرمارہے ہیں کہ یہاں تک جتنے عکوس ذکر کئے گئے وہ سب حملیات کے عکوس ہیں رہ گئے شرطیات اور موجہات کے عکوس تو آپ ان کو بڑی بڑی کتابوں میں دیکھیں، کیونکہ یہ کتاب بہت ہی مختصر ہے ان تمام چیزوں کی اس میں گنجائش نہیں ہے لیکن میں آپ کو مختصر طور پر موجہات کے چند عکوس بتائے دیتا ہوں تاکہ آپ یہاں ذہن نشین کرلیں تو بڑی بڑی کتابوں میں اس کو سمجھنا آپ کے لئے آسان ہوجائے گا مثلاً ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ کا عکس مستوی حینیہ مطلقہ آتا ہے اور اس کا ثبوت بھی دلیل خلف سے ہے، جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ بالضَّرُورَۃِ۔ یہ ضروریہ مطلقہ ہے وکُلُّ انسانٍ حیوانٌ بالدَّوام یہ دائمہ مطلقہ ہے، اور یہ دونوں قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور صادق ہے اس کا عکس بعضُ الحیوانِ انسانٌ بالفعل حین هو حیوانٌ ہوگا، اور یہ بھی صادق ہے کیونکہ اگر یہ عکس صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض لاشَئَ مِنَ الحَیوانِ بِاِنْسَانٍ دائِمًا مَا دامَ حیوانًا صادق ہوگی، اور جب اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اوّل بنائیں گے اور کہیں گے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ بالضَّرُورَۃِ یا دائِمًا (صغریٰ) ولاَ شَئَ مِنَ الحیوانِ بِاِنْسَانٍ دائِمًا مَا دَامَ حیوانًا (کبریٰ) اور حد اوسط یعنی حیوان کو گرادینے کے بعد نتیجہ آئے گا فلا شَئَ مِنَ الاِنْسَانِ بِاِنْسَانٍ بِالضَّرُورَۃِ ـ یا دائِمًا، پس سلبُ الشئ

لَیسَ بلاَ اِنسانٍ (بعض غیر فرس غیر انسان نہیں ہیں) جزئیہ کی طرف اور تو نہیں کہے گا لاَشئَ من اللاَفرَسِ بلا اِنسانٍ (کوئی غیر فرس غیر انسان نہیں ہے) اس کی نقیض کے صادق ہونے کی وجہ سے یعنی بعضُ اللاَفرَسِ لاَ اِنسَانٌ (بعض غیر فرس غیر انسان ہیں) جیسے دیوار، اور سالبہ جزئیہ سالبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے جیسے تیرا قول بعضُ الحیوانِ لیسَ بانسَانٍ (بعض حیوان انسان نہیں ہیں) منعکس ہوگا تیرے قول بعضُ اللاَاِنسان لیسَ بلاَ حیوانٍ کی طرف (بعض غیر حیوان غیر انسان نہیں ہیں) جیسے گھوڑا۔ اور موجہات کی عکسیں بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اور یہاں قضیے اور ان کے احکام کی بحثیں مکمل ہو گئیں۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے آپ کو یہ بتلایا گیا تھا کہ عکس کی دو قسمیں ہیں عکس مستوی، عکس نقیض۔ اور قضیہ کے لئے یہ دونوں عکس لازم ہیں یعنی جب کوئی قضیہ صادق ہوگا تو اس کا عکس مستوی اور عکس نقیض بھی صادق ہوگا، جب مصنفؒ عکس مستوی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب یہاں سے عکس نقیض کا بیان شروع کر رہے ہیں عکس نقیض مرکب اضافی ہے اس کے معنی ہیں نقیض کو پلٹنا۔ ہر شئی کی نقیض اس کا رفع یعنی اٹھانا ہے، انسان کی نقیض لاانسان ہے، اور لاانسان کی نقیض لالاانسان ہے یعنی انسان نہیں ہے، کیونکہ نفی کی نفی اثبات ہوتی ہے (مفتاح التہذیب) عکس نقیض کی تعریف میں متقدمین اور متأخرین کا اختلاف ہے چونکہ علوم میں متقدمین کی تعریف ہی معتبر ہے اور متأخرین کی تعریف غیر معتبر ہے اس لئے مصنفؒ متأخرین کی تعریف سے کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے صرف متقدمین کی تعریف ذکر کی ہے، اور جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ بھی متقدمین کی تعریف کے پیش نظر ہے، اولاً آپ متقدمین کی تعریف سن لیں پھر متأخرین کی تعریف بھی بیان کی جائے گی تاکہ آپ دونوں کے اقوال پر مطلع ہو جائیں۔

متقدمین کے نزدیک عکس نقیض کی تعریف یہ ہے کہ قضیہ کے پہلے جزء کی نقیض کو دوسرا جزء اور دوسرے جزء کی نقیض کو پہلا جزء بنا دیا جائے دو شرطوں کے ساتھ، پہلی شرط یہ ہے کہ اگر اصلِ قضیہ سچا ہو یا سچا مانا گیا ہو، تو عکس نقیض بھی سچا ہونا چاہئے یا سچا مانا جاسکے، دوسری شرط یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس نقیض بھی موجبہ ہونا چاہئے اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس نقیض بھی سالبہ ہونا چاہئے، ان ہی دونوں شرطوں کو مصنفؒ نے اپنے قول مع بقاءِ الصدق والکیف سے بیان کیا ہے، اب مثال ملاحظہ فرمائیں، جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ دیکھئے یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے جس میں انسان موضوع اور حیوان محمول ہے پہلے ان دونوں کی نقیض نکالی جائے انسان کی نقیض، لاانسان ہوگی اور حیوان کی نقیض لاحیوان، اب کُلُّ انسانٍ حیوانٌ کا عکس نقیض اس طرح نکالا جائے گا کہ موضوع یعنی انسان کی نقیض لاانسان کو محمول کی جگہ رکھا جائے گا اور محمول یعنی حیوان کی نقیض لاحیوان کو موضوع کی جگہ رکھا جائے گا اور اس طرح کہا جائیگا کُلُّ لاَحیوانٍ لاَ انسانٌ، دیکھئے اس مثال میں جزء اوّل کی نقیض کو جزء ثانی اور جزء ثانی کی نقیض کو جزء اوّل کر دیا گیا ہے اور جس طرح اصل قضیہ سچا ہے اور موجبہ ہے اسی طرح اس کا عکس نقیض بھی سچا اور موجبہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ کُلُّ انسانٍ حیوانٌ کا عکس نقیض کُلُّ لاحیوانٍ لاَ انسانٌ صحیح ہے، یہ تو متقدمین کے عکس نقیض کا بیان تھا اب متأخرین کے نزدیک جو عکس نقیض کی تعریف ہے وہ سنئے،

عن نفسہ لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور یہ محال چونکہ نقیض کی وجہ سے لازم آیا ہے اس وجہ سے نقیض باطل ہے اور عکس مستوی درست ہے۔

اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کی مثال یہ ہے کُلُّ کاتِبٍ مُتحرِكُ الاَصَابعِ بالضَّرورةِ – یا دَائِمًا مادامَ کاتِبًا، یہ دو موجبہ کلیہ ہیں اور صادق ہیں لہٰذا ان کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعضُ مُتَحرِكِ الاَصَابعِ کاتِبٌ بالفعلِ حینَ هُوَ مُتَحرِكُ الاَصَابعِ دیکھئے یہ حینیہ مطلقہ موجبہ ہے اور صادق ہے پس اصل قضیہ بھی صادق اور عکس بھی صادق، لہٰذا عکس درست ہے۔ شرطیات کا عکس چونکہ پہلے بتا چکا ہوں اس لئے دوبارہ ذکر نہیں کیا جا رہا ہے، مزید تفصیل کے لئے بڑی بڑی کتابیں دیکھیں۔

فَصْلٌ: عَكْسُ النَّقِيْضِ هُوَ جَعْلُ نَقِيْضِ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْقَضِيَّةِ ثَانِيًا وَ نَقِيْضِ الْجُزْءِ الثَّانِيْ اَوَّلاً مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَ الْكَيْفِ هٰذَا اُسْلُوْبُ الْمُتَقَدِّمِيْنَ فَتَنْعَكِسُ الْمُوْجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ بِهٰذَا الْعَكْسِ كَنَفْسِهَا كَقَوْلِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوَانٌ يَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِنَا كُلُّ لاَ حَيْوَانٍ لاَ اِنْسَانٌ وَالْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ لاَتَنْعَكِسُ بِهٰذَا الْعَكْسِ لِاَنَّ قَوْلَنَا بَعْضُ الْحَيْوَانِ لاَ اِنْسَانٌ صَادِقٌ وَ عَكْسَهٗ اَعْنِيْ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لاَ حَيْوَانٌ كَاذِبٌ وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ اِلٰى سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ تَقُوْلُ لاَشَيْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِفَرَسٍ وَ تَقُوْلُ فِيْ عَكْسِهٖ بِهٰذَا الْعَكْسِ بَعْضُ اللاَّفَرَسِ لَيْسَ بِلاَ اِنْسَانٍ اِلٰى جُزْئِيَّةٍ وَلاَ تَقُوْلُ لاَشَيْئَ مِنَ اللاَّفَرَسِ بِلاَ اِنْسَانٍ لِصِدْقِ نَقِيْضِهٖ اَعْنِيْ بَعْضُ اللاَّفَرَسِ لاَ اِنْسَانٌ كَالْجِدَارِ وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ تَنْعَكِسُ اِلٰى سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كَقَوْلِكَ بَعْضُ الْحَيْوَانِ لَيْسَ بِاِنْسَانٍ تَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِكَ بَعْضُ اللاَّاِنْسَانِ لَيْسَ بِلاَ حَيْوَانٍ كَالْفَرَسِ وَعُكُوْسُ الْمُوَجَّهَاتِ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْكُتُبِ الطِّوَالِ وَ هٰهُنَا قَدْ تَمَّ مَبَاحِثُ الْقَضَايَا وَ اَحْكَامِهَا

ترجمہ: عکس نقیض وہ قضیہ کے پہلے جزء کی نقیض کو دوسرا جزء اور دوسرے جزء کی نقیض کو پہلا جزء کر دینا ہے صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ، یہ متقدمین کا طریقہ ہے پس موجبہ کلیہ اس عکس کے ساتھ اپنی ہی طرح منعکس ہوگا جیسے ہمارا قول کُلُّ انسانٍ حیوانٌ یہ منعکس ہوگا ہمارے قول کُلُّ لاَحیوانٍ لااِنسانٌ کی طرف (ہر غیر حیوان غیر انسان ہے) اور موجبہ جزئیہ اس عکس کے ساتھ منعکس نہیں ہوتا، اس لئے کہ ہمارا قول بعضُ الحیوانِ لاانسانٌ (بعض حیوان غیر انسان ہے) صادق ہے حالانکہ اس کا عکس یعنی بعضُ الانسانِ لاحیوانٌ (بعض انسان غیر حیوان ہیں) کاذب ہے، اور سالبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے سالبہ جزئیہ کی طرف تو کہے گا لاَشَیْئَ مِنَ الاِنْسَانِ بِفَرَسٍ (کوئی انسان گھوڑا نہیں ہے) اور تو اس کے عکس میں اس عکس کے ساتھ کہے گا بعضُ اللاَّفَرَسِ

متأخرین کے نزدیک عکس نقیض کی تعریف ہے قضیہ کے دوسرے جزء کی نقیض کو پہلا جزء بنانا اور پہلے جزء کو اجزء بناد یا دو شرطوں کے ساتھ، پہلی شرط بقاءِ صدق ہے یعنی اگر اصل قضیہ صادق ہو یا صادق فرض کر لیا گیا ہو تو عکس نقیض بھی صادق ہونا چاہئے یا صادق فرض کیا جاسکے، دوسری شرط ہے کیف کا اختلاف یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس نقیض سالبہ ہونا چاہئے اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس نقیض موجبہ ہونا چاہئے جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ موجبہ کلیہ ہے اس کا عکس نقیض اس طرح نکالا جائے گا کہ محمول کی نقیض لاحیوان کو موضوع کی جگہ رکھا جائے اور موضوع یعنی انسان کو بعینہ محمول کی جگہ رکھا جائے اور اس طرح کہا جائے لَاشَیْءَ مِنَ اللَّاحیوانِ بانسانٍ، (غیر حیوان میں سے کوئی انسان نہیں ہے) دیکھئے اس مثال میں محمول کی نقیض کو موضوع بنادیا گیا اور موضوع کو بعینہ محمول بنادیا گیا اور جس طرح اصل قضیہ سچا تھا اس طرح عکس نقیض بھی سچا ہے اور اختلاف فی الکیف کی شرط بھی پائی جارہی ہے کیونکہ اصل قضیہ موجبہ ہے اور عکس نقیض سالبہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ کُلُّ انسانٍ حیوانٌ کا عکس نقیض متأخرین کے نزدیک لَاشَیْءَ مِنَ اللَّاحیوانِ بانسانٍ ہوگا۔

قوله فَتَنْعَكِسُ الْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ: اب یہاں سے مصنفؒ متقدمین کے مذہب کے مطابق محصورات کے عکس نقیض کے سلسلے میں اصول بیان کر رہے ہیں، مصنفؒ کی عبارت کو حل کرنے سے پہلے آپ چند باتیں ذہن نشین کر لیں تاکہ عبارت کے سمجھنے میں آسانی ہو وہ یہ ہے کہ عکس نقیض میں موجبات کا وہی حکم ہے جو عکس مستوی میں سالبات کا تھا یعنی جس طرح سالبہ کلیہ کا عکس مستوی سالبہ کلیہ آتا ہے اسی طرح موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ آئے گا، اور جس طرح سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی نہیں آتا اسی طرح موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض بھی نہیں آئے گا جس طرح موجبہ خواہ کلیہ ہو خواہ جزئیہ اس کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے اسی طرح سالبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا، جس طرح عکس مستوی میں سالبہ کا عکس سالبہ کلیہ آنے کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا تھا اسی طرح عکس نقیض میں چونکہ موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ آتا ہے اسی لئے مصنفؒ نے موجبہ کو مقدم کیا ہے جب یہ باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت کو حل کیجئے،

موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہی آتا ہے جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ یہ موجبہ کلیہ ہے اس کا عکس نقیض کُلُّ لَاانسانٍ لاحیوانٌ ہوگا اور شرط بھی پائی جارہی ہے کہ اصل قضیہ سچا ہے اور عکس نقیض بھی سچا ہے اسی طرح اصل قضیہ موجبہ ہے اور عکس نقیض بھی موجبہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ آنا صحیح ہے۔

موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض آتا ہی نہیں جس طرح عکس مستوی میں سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا ہے اس لئے کہ عکس نقیض کے لئے جو بقاءِ صدق اور بقاءِ کیف کی شرط تھی موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نکالنے کی صورت میں وہ شرط نہیں پائی جاتی اور شرط اس وجہ سے نہیں پائی جاتی ہے کہ ممکن ہے کہ موجبہ جزئیہ کا موضوع عام ہو اب اگر اس کا عکس نقیض نکالا جائے تو وہ صادق نہیں ہوگا پس شرط نہیں پائی گئی مثلاً بعضُ الحیوانِ لاانسانٌ یہ موجبہ جزئیہ ہے اور بالکل صادق ہے لیکن اس کا عکس نقیض بعضُ الانسانِ لاحیوانٌ بالکل کاذب ہے، کیونکہ کوئی انسان ایسا نہیں جو حیوان نہ ہو

بلکہ سارے انسان حیوان ہیں، پس یہاں بقاءِ صدق کی شرط نہیں پائی گئی لہٰذا عکس نقیض صحیح نہیں ہوا۔ الغرض موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض بالکل آتا ہی نہیں۔

سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے جیسے لَاشَیْئَ مِنَ الِانْسَانِ بِفَرَسٍ (کوئی انسان گھوڑا نہیں ہے) یہ سالبہ کلیہ ہے اور صادق ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعضُ اللاَّفرسِ لیسَ بلاَ انسانٍ (بعض غیر فرس غیر انسان نہیں ہیں) دیکھیے مثالِ مذکور میں اصل قضیہ بھی صادق ہے اور عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل قضیہ سالبہ ہے اور اس کا عکس نقیض بھی سالبہ ہے لہٰذا ابقاءِ صدق اور بقاءِ کیف کی شرط پائی گئی اور سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ صحیح ہوا، لیکن سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ کلیہ نہیں آسکتا کیونکہ اگر ایسا ہوگیا تو پھر شرط فوت ہو جائے گی مثلاً لَاشَیْئَ مِنَ الِانْسَانِ بِفَرَسٍ یہ سالبہ کلیہ ہے جو سچا ہے اب اگر اس کا عکس نقیض بھی سالبہ کلیہ آئے تو اس طرح آئے گا، لَاشَیْئَ مِنَ اللاَّفَرَسِ بِلاَ اِنْسَانٍ (غیر فرس میں سے کوئی غیر انسان نہیں ہے) اور یہ بالکل غلط ہے، دلیل یہ ہے کہ یہ سالبہ کلیہ ہے اس کی نقیض موجبہ جزئیہ بعضُ اللاَّفرسِ لاانسَانٌ آئے گی (بعض غیر فرس غیر انسان ہیں) جیسے دیوار نہ انسان ہے اور نہ فرس ہے اور یہ بالکل صحیح ہے، اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب کوئی شئی صادق ہو تو اس کی نقیض کاذب ہوگی لہٰذا جب بعضُ اللاَّفرسِ لاانسانٌ صادق ہوا تو اس کی نقیض لَاشَیْئَ مِنَ اللاَّفرسِ بِلاَ انسانٍ بلاشبہ کاذب ہوگی اور چونکہ اس کو لَاشَیْئَ مِنَ الانْسَانِ بِفَرَسٍ کا عکس نقیض بنایا گیا تھا، اور عکس نقیض کے لئے صادق ہونا ضروری تھا اور یہاں صادق نہیں ہے کیونکہ اصل قضیہ لَاشَیْئَ مِنَ الِانسانِ بفرسٍ تو صادق ہے لیکن اس کا عکس نقیض لَاشَیْئَ مِنَ اللاَّفَرَسِ بلاَ انُسانٍ صادق نہیں بلکہ کاذب ہے، پس جب شرط نہیں پائی گئی تو مشروط بھی نہیں پایا گیا اور یہ بات ثابت ہوگئی سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ کلیہ نہیں آتا بلکہ سالبہ جزئیہ آتا ہے۔

اور سالبہ جزئیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے جیسے بعضُ الحیوانِ لیسَ بانسانٍ اس کا عکس نقیض بعضُ اللاَّانُسانِ لیسَ بلاَ حیوانٍ آئے گا (بعض غیر انسان غیر حیوان نہیں ہیں جیسے گھوڑا) چونکہ اصل قضیہ یعنی بعضُ الحیوانِ لیسَ بانسانٍ صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل قضیہ سالبہ ہے اور اس کا عکس نقیض بھی سالبہ ہے لہٰذا دونوں شرطیں پائی گئیں یعنی صدق بھی باقی ہے اور کیف بھی باقی ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ سالبہ جزئیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آنا صحیح ہے۔

دلیل: عکس نقیض کے ثبوت کی دلیل وہی دلیل خُلف ہے جس کے ذریعہ عکس مستوی کو ثابت کیا گیا تھا یعنی عکس نقیض کی نقیض نکال کر اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکل اوّل بنا کر دیکھیں گے کہ کوئی محال تو لازم نہیں آتا؟ اگر محال لازم آتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ نقیض کی نقیض باطل ہے اور عکس نقیض صحیح ہے۔ (مفتاح التہذیب)

قولہ وعُکُوسُ المُوجِّہات: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مصنفؒ نے جتنی عکسیں بیان کیں وہ تمام عکوس حملیات کے اندر تھے، رہ گئے شرطیات اور موجہات تو ان کے عکوس بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں جیسا کہ آپ عنقریب شرح تہذیب وغیرہ میں پڑھ لیں گے، فائدہ کے پیش نظر صرف ایک دو عکس پیش کرتا ہوں غور سے سنئے،

موجبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا عکس نقیض دائمہ مطلقہ کلیہ ہی آتا ہے جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ بالضَّرُوْرَۃِ یا بالدَّوامِ دیکھئے یہ قضیہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض دائمہ مطلقہ یعنی کُلُّ لاحیوانٍ لاَ انسانٌ بالدَّوامِ آئے گا، اسی طرح مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ کا عکس نقیض عرفیہ عامہ آتا ہے جیسے کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَۃِ یا بالدَّوامِ مَا دامَ کَاتِبًا، یہ دیکھئے یہ قضیہ مشروطہ عامہ یا عرفیہ عامہ ہے پس اس کا عکس نقیض بھی عرفیہ عامہ ہوگا جیسے کُلُّ لاَ مُتَحَرِّکِ الاَصَابِعِ لاَ کَاتِبٌ بِالدَّوَامِ مَادَامَ کَاتِبًا آئے گا، اور اصل قضیہ بھی صادق ہے اور عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل قضیہ بھی موجبہ ہے اور عکس نقیض بھی موجبہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس نقیض عرفیہ عامہ آتا ہے۔

> فَصْلٌ: وَ اِذْقَدْ فَرَغْنَا عَنْ مَبَاحِثِ الْقَضَایَا وَ الْعُکُوْسِ الَّتِیْ کَانَتْ مِنْ مَبَادِیْ الْحُجَّۃِ نَحَرِیٌ بِنَا اَنْ نَتَکَلَّمَ فِیْ مَبَاحِثِ الْحُجَّۃِ فَنَقُوْلُ الْحُجَّۃُ عَلٰی ثَلٰثَۃِ اَقْسَامٍ اَحَدُھَا الْقِیَاسُ ثَانِیْھَا الِاسْتِقْرَاءُ وَثَالِثُھَا التَّمْثِیْلُ فَلْنُبَیِّنْ ھٰذِہِ الثَّلٰثَۃَ فِیْ ثَلٰثَۃِ فُصُوْلٍ

ترجمہ: فصل! اور جب ہم فارغ ہو چکے ان قضیے اور عکوس کی بحثوں سے جو حجت کے واسطے مبادی ہیں تو اب ہمارے لئے لائق ہے کہ ہم حجت کی بحثوں کے بارے میں کلام کریں تو ہم کہتے ہیں کہ حجت تین قسموں پر ہے ان میں سے ایک قیاس ہے اور ان میں سے دوسری استقراء ہے اور ان میں سے تیسری تمثیل ہے پس چاہئے کہ ہم ان تینوں کو تین فصلوں میں بیان کریں۔

تحقیق وتشریح: علم منطق کا موضوع ثانی حجت ہے اور اس فن کا مطلوب اقصیٰ اور مقصود اعلیٰ بھی یہی ہے کیونکہ اس کے ذریعہ مجہولاتِ تصدیقیہ کی تحصیل ہوتی ہے لیکن چونکہ اس کا سمجھنا قضایا اور عکوس کی بحثوں کے سمجھنے پر موقوف ہے تو اس اعتبار سے قضایا اور عکوس موقوف علیہا ہوئے اور حجت موقوف اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے اسی لئے اوّلاً قضایا اور عکوس کی بحثیں بیان کیں جب ان کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب حجت کا بیان شروع کر رہے ہیں جو کہ مقصود اصلی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ حجت کی تین قسمیں ہیں (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل، اور ان تینوں کو ہم تین فصلوں میں بیان کریں گے۔ اب رہا یہ سوال کہ حجت کی تین ہی قسمیں کیوں ہوئیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل حصر کے ذریعہ تین ہی قسمیں نکلتی ہیں اس لئے تین ہوئیں۔

دلیل حصر: یہ ہے کہ چونکہ استدلال کی تین ہی صورتیں ہیں، اسی لئے قیاس کی تین ہی قسمیں ہوئیں استدلال یا تو کلی کے ذریعہ جزئی پر کیا جائے گا یا جزئی سے کلی پر یا جزئی سے جزئی پر استدلال کیا جائے گا اول کو قیاس، ثانی کو استقراء اور ثالث کو تمثیل کہتے ہیں اور چونکہ ان سب میں عمدہ اور اعلیٰ قیاس ہے جو علم یقین کا فائدہ دیتا ہے اور استقراء و تمثیل ظن کا فائدہ دیتے ہیں اسی لئے قیاس کو بقیہ دونوں قسموں پر مقدم کیا اور کہا فصلٌ فی القیاس۔

فَصْلٌ: فِی الْقِیَاسِ وَھُوَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَایَا یَلْزَمُ عَنْھَا قَوْلٌ آخَرُ بَعْدَ تَسْلِیْمِ تِلْكَ الْقَضَایَا فَإِنْ کَانَ النَّتِیْجَةُ أَوْ نَقِیْضُھَا مَذْکُوْراً فِیْهِ یُسَمّٰی اِسْتِثْنَائِیاً کَقَوْلِنَا اِنْ کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیْوَانًا لٰکِنَّهٗ اِنْسَانٌ یُنْتِجُ فَھُوَ حَیْوَانٌ وَ اِنْ کَانَ زَیْدٌ حِمَارًا کَانَ نَاھِقًا لٰکِنَّهٗ لَیْسَ بِنَاھِقٍ یُنْتِجُ اَنَّهٗ لَیْسَ بِحِمَارٍ وَ اِنْ لَمْ تَکُنِ النَّتِیْجَةُ وَ نَقِیْضُھَا مَذْکُوْرًا یُسَمّٰی اِقْتِرَانِیاً کَقَوْلِكَ زَیْدٌ اِنْسَانٌ وَکُلُّ اِنْسَانٍ حَیْوَانٌ یُنْتِجُ زَیْدٌ حَیْوَانٌ

ترجمہ: یہ فصل ہے قیاس کے بیان میں، اور وہ ایسا قول ہے جو ایسے چند قضیوں سے مرکب ہو کہ ان قضیوں کے تسلیم کر لینے کے بعد ان سے دوسرا قول لازم آجائے پس اگر نتیجہ یا اس کی نقیض قیاس میں مذکور ہو تو اس کا نام استثنائی رکھا جائے گا جیسے ہمارا قول اِنْ کَانَ زَیْدٌ انسانًا کَانَ حیوانًا لٰکِنَّهٗ اِنْسَانٌ (یعنی اگر زید انسان ہوگا تو حیوان ہوگا لیکن وہ انسان ہے) یہ نتیجہ دیگا کہ وہ حیوان ہے اور (جیسے ہمارا قول) اِنْ کَانَ زَیْدٌ حِمارًا کَانَ نَاھِقًا لٰکِنَّهٗ لَیْسَ بِنَاھِقٍ (یعنی اگر زید گدھا ہوگا تو وہ ناہق ہوگا لیکن وہ ناہق نہیں ہے) یہ نتیجہ دیگا کہ وہ گدھا نہیں ہے، اور اگر نتیجہ اور اس کی نقیض مذکور نہ ہو تو اس کا نام اقترانی رکھا جائے گا جیسے تیرا قول زَیْدٌ انسانٌ وَ کُلُّ انسانٍ حیوانٌ (زید انسان ہے اور ہر انسان حیوان ہے) نتیجہ دیگا کہ زید حیوان ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے قیاس کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی ہیں

قیاس کے لغوی معنی ہیں اندازہ کرنا، دو چیزوں کے درمیان برابری کرنا۔ (غیاث اللغات)

قیاس کی اصطلاحی تعریف: اصطلاح منطق میں قیاس اس قول کو کہا جاتا ہے جو چند ایسے قضیوں سے مرکب ہو جن کے مان لینے کے بعد خود بخود دوسرا قول لازم ہو جیسے صرف و نحو سے عبارت پڑھنی آجاتی ہے (صغریٰ) اور ہر وہ چیز جس سے عبارت پڑھنی آئے اس کا جاننا ضروری ہے (کبریٰ) نتیجہ نکلا کہ صرف و نحو کا جاننا ضروری ہے دیکھئے یہاں جب دو قضیوں کو تسلیم کر لیا گیا تو اس سے خود بخود نتیجہ لازم آگیا، یہی نتیجہ قول آخر ہے اور ان دو قضیوں سے مرکب قول قیاس ہے۔

فوائد قیود: اب تعریف میں ذکر کردہ تمام قیود کے فوائد ذکر کئے جاتے ہیں بغور سنیں، چنانچہ سنئے کہ تعریف میں لفظ قول جنس کے درجہ میں ہے اس میں تمام مرکبات داخل ہیں خواہ مرکب تام ہو یا ناقص خبریہ ہو یا انشائیہ، اور مؤلف من القضایا فصل اول کے درجہ میں ہے اس قید سے مرکبات غیر تامہ اور وہ قضیہ واحدہ جو اپنے عکس مستوی یا عکس نقیض کو مستلزم ہوتا ہے قیاس ہونے سے خارج ہوگئے اسی طرح موجہات مرکبا بھی خارج ہوگئے کیونکہ وہ حقیقت میں ایک ہی قضیہ ہوتے ہیں، دوسرا محض حجیت کے طور پر ہوتا ہے (توضیحات) اور یلزمُ عنھا فصل ثانی کے درجہ میں ہے اس قید کے ذریعہ قیاس سے استقراء اور تمثیل خارج ہوگئے کیونکہ استقراء اور تمثیل کے مقدمات اور نتیجہ

میں لزوم نہیں ہوتا جب لزوم ہی نہیں ہوتا تو وہ قول آخر کو مستلزم ہی نہیں ہوں گے، یہی وجہ ہے کہ وہ مفید یقین نہیں ہوتے بلکہ مفید ظن ہوتے ہیں۔

نیز دوسری کتابوں میں قیاس کی تعریف میں لذاتہٖ کی بھی قید ہے تو اس قید کا لحاظ کرتے ہوئے قیاس کی تعریف سے قیاس مساوات سے بھی احتراز ہوگا۔

قیاس مساوات: اس قیاس کو کہتے ہیں جس میں پہلے قضیہ کے محمول کا متعلق دوسرے قضیہ کا موضوع بنے جیسے زیدٌ مُساوٍ لِعَمْرٍو وَ عَمْرٌو مُساوٍ لِبکرٍ، دیکھئے یہاں پہلا قضیہ صغریٰ میں مُساوٍ محمول ہے اور عمرو اس کا متعلق ہے اور دوسرے قضیہ میں وہی عمرو جو محمول کا متعلق تھا موضوع بن گیا ہے، الغرض یہ قیاس مساوات ہے جو قیاس کی تعریف سے خارج ہے اس لئے کہ یہاں بالذات نتیجہ لازم نہیں آیا بلکہ مقدمہ اجنبیہ کے واسطے سے نتیجہ لازم آیا ہے اور وہ مقدمہ اجنبیہ یہ ہے کہ مساوی المساوی مساوٍ، الغرض قیاس مساوات بالذات نتیجہ کو مستلزم نہیں بلکہ بالواسطہ مستلزم ہے اس لئے لذاتہٖ کی قید سے یہ بھی قیاس کی تعریف سے خارج ہوگئے۔

بعد تسلیم تلك القضایا: اس قید سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ قیاس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے مقدمات فی نفسہا مسلم اور صادق ہوں بلکہ وہ کاذب ہی کیوں نہ ہوں اگر ان کو تسلیم کرلیا جائے تو دوسرا قول یعنی نتیجہ لازم آجائے جیسے الانسانُ فرسٌ وکُلُّ فرسٍ صاهلٌ، نتیجہ نکلا الانسان صاهلٌ، دیکھئے یہاں قیاس کا پہلا قضیہ فی نفسها صحیح نہیں بلکہ وہ غلط ہے لیکن جب اسے تسلیم کرلیا گیا تو اس سے دوسرا قول یعنی الانسانُ صاهلٌ لازم آگیا لہٰذا اس کو بھی قیاس کہا جائے گا۔

قوله فان کان النتیجة الخ: اس عبارت سے مصنفؒ نے قیاس کی قسمیں بیان کی ہیں،

قیاس کی دو قسمیں ہیں: قیاس استثنائی، قیاس اقترانی۔

نوٹ: قیاس کی یہ تقسیم ہیئت کے اعتبار سے ہے، قیاس کی دوسری تقسیم مادہ کے اعتبار سے آگے آرہی ہے مادہ کے اعتبار سے قیاس کی پانچ قسمیں ہیں برہانی، جدلی وغیرہ　(مفتاح التہذیب)

اب رہا یہ سوال کہ قیاس کی ہیئت کے اعتبار سے اوّلاً دو ہی قسمیں کیوں ہوئیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل حصر سے دو ہی قسمیں نکلتی ہیں اس لئے دو ہوئیں۔

دلیل حصر: قیاس میں نتیجہ یا تو اپنے مادّہ اور اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہوگا یا نہیں ہوگا؟ اوّل قیاس استثنائی ہے اور دوم قیاس اقترانی ہے۔　(مفتاح التہذیب)

قیاس کا مادہ اور ہیئت: ایک مثال سے سمجھئے، کمہار (اینٹ بنانے والا) پہلے گارا تیار کرتا ہے، یہ گارا اینٹوں کا مادّہ ہے پھر اس گارے کو سانچے میں بھر کر چوکھونٹی اینٹیں بناتا ہے یہ چار گوشہ ہونا اینٹ کی ہیئت ہے، اسی طرح قیاس کا نتیجہ بھی ایک قضیہ ہے اور ہر قضیہ موضوع و محمول سے مرکب ہوتا ہے یہ موضوع و محمول نتیجہ کا مادّہ ہیں، اور ان کی مخصوص صورت یعنی موضوع کا مقدم ہونا اور محمول کا مؤخر ہونا یہ اس نتیجہ کی ہیئت ہے۔　(مفتاح التہذیب)

قیاس استثنائی کی تعریف: قیاس استثنائی وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ بعینہٖ یا نتیجہ کی نقیض مذکور ہو، نتیجہ بعینہٖ مذکور ہونے کی مثال یہ ہے ان کانَ زیدٌ انساناً کانَ حیوانًا لکِنَّہٗ اِنسانٌ نتیجہ نکلا فھُوَ حیوانٌ، دیکھئے یہاں نتیجہ ھُو حیوانٌ ہے جو قیاس میں کانَ حیواناً کے ضمن میں بعینہٖ مذکور ہے، لہٰذا یہ مثال قیاس استثنائی کی ہے، اور نتیجہ کی نقیض مذکور ہونے کی مثال یہ ہے انْ کانَ زیدٌ حِماراً کانَ ناھقًا لکِنَّہٗ لَیسَ بِناھِقٍ، نتیجہ نکلا اِنَّہٗ لَیسَ بِحِمَارٍ دیکھئے اس مثال میں نتیجہ انہ لیس بحمارٍ ہے جو قیاس میں مذکور نہیں ہے البتہ اس کی نقیض انْ کانَ زیدٌ حمارًا مذکور ہے لہٰذا یہ مثال بھی قیاس استثنائی کی ہے۔

وجہ تسمیہ: قیاس استثنائی کو "استثنائی" اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں حرف استثناء یعنی لکن موجود ہوتا ہے۔ (مفتاح التہذیب)

قیاس اقترانی کی تعریف: قیاس اقترانی وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ بعینہٖ یا اس کی نقیض مذکور نہ ہو، البتہ نتیجہ کا مادّہ یعنی موضوع و محمول قیاس میں مذکور ہوں جیسے زیدٌ انسانٌ وکُلُّ اِنسَانٍ حیوَانٌ، نتیجہ نکلا زیدٌ حیوانٌ، دیکھئے اس مثال میں نتیجہ قیاس زیدٌ حیوانٌ ہے جو نہ بعینہٖ قیاس میں مذکور ہے اور نہ اسکی نقیض مذکور ہے البتہ زیدٌ اور حیوانٌ یعنی موضوع و محمول مذکور ہیں۔

وجہ تسمیہ: قیاس اقترانی کو "اقترانی" اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں نتیجہ کے اطراف یعنی اصغر، اکبر اور حد اوسط ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ (مفتاح التہذیب)

فَصلٌ: فِیْ القِیَاسِ الاِقتِرَانِیْ وَھُوَ قِسمَانِ حَمْلِیٌّ وَ شَرْطِیٌّ وَ مَوْضُوعُ النَّتِیْجَۃِ فِیْ القِیَاسِ یُسَمّٰی اَصْغَرَ لِکَوْنِہٖ اَقَلَّ اَفرَادًا فِیْ الاَغلَبِ وَ مَحْمُوْلُہٗ یُسَمّٰی اَکْبَرَ لِکَوْنِہٖ اَکْثَرَ افراداً غَالِبًا وَ الْقَضِیَّۃُ الَّتِیْ جُعِلَتْ جُزْءَ قِیَاسٍ یُسَمّٰی مُقَدَّمَۃً وَالمُقَدَّمَۃُ الَّتِیْ فِیْھَا الاَصْغَرُ تُسَمّٰی صُغْرٰی وَالَّتِیْ فِیْھَا الاَکْبَرُ کُبْرٰی وَ الْجُزْءُ الَّذِیْ تَکَرَّرَ بَیْنَھُمَا یُسَمّٰی حَدّاً اَوْسَطَ وَ اِقْتِرَانُ الصُّغْرٰی بِالْکُبْرٰی یُسَمّٰی قَرِیْنَۃً وَ ضَرْبًا وَالْھَیْئَۃُ الْحَاصِلَۃُ مِنْ کَیْفِیَۃِ وَضْعِ الاَوْسَطِ عِنْدَ الاَصْغَرِ وَالاَکْبَرِ یُسَمّٰی شَکْلاً

ترجمہ: یہ فصل ہے قیاس اقترانی کے بیان میں اور وہ دو قسم (پر) ہے حملی اور شرطی، اور قیاس (حملی) میں نتیجہ کے موضوع کا نام اصغر رکھا جاتا ہے کیونکہ وہ افراد کے اعتبار سے عام طور پر کم ہوتا ہے اور اسکے محمول کا نام اکبر رکھا جاتا ہے کیونکہ افراد کے اعتبار سے زیادہ ہوتا ہے اکثر و بیشتر، اور وہ قضیہ جس کو قیاس کا جزء بنادیا گیا ہے اس کا نام مقدمہ رکھا جاتا ہے اور وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو اس کا نام صغریٰ رکھا جاتا ہے اور وہ مقدمہ جس میں اکبر ہو اسکا نام کبریٰ رکھا جاتا ہے اور وہ جزء جو ان دونوں کے درمیان مکرر ہو اس کا نام حد اوسط رکھا جاتا ہے اور صغریٰ کا کبریٰ کیساتھ ملنا اس کا نام قرینہ اور

ضرب رکھا جاتا ہے اور وہ ہیئت جو حد اوسط کو اصغر اور اکبر کے پاس رکھنے کی کیفیت سے حاصل ہو اسکا نام شکل رکھا جاتا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے مصنفؒ نے یہ بیان کیا تھا کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں قیاس استثنائی اور قیاس اقترانی پھر ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور تمثیل بیان کی اب اس فصل میں قیاس اقترانی کی قسمیں بیان کی ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ قیاس اقترانی کی دو قسمیں ہیں (۱) حملی (۲) اور شرطی۔

اقترانی حملی کی تعریف: قیاس اقترانی حملی وہ قیاس ہے جو صرف قضایا حملیہ سے مرکب ہو، جیسے العَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ، دیکھئے اس قیاس میں دونوں قضیے حملی ہیں کیونکہ اس میں حرف استثناء نہیں ہے لہٰذا مذکورہ مثال قیاس اقترانی حملی ہے۔

اقترانی شرطی کی تعریف: قیاس اقترانی شرطی وہ قیاس ہے جو صرف قضایا حملیہ سے مرکب نہ ہو بلکہ یا تو صرف شرطیات سے مرکب ہو یا شرطیہ اور حملیہ دونوں طرح کے قضیوں سے مرکب ہو صرف قضایا شرطیہ سے مرکب ہونے کی مثال یہ ہے کُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ (جب بھی سورج نکلا ہوا ہوگا تو دن موجود ہوگا) وَکُلَّمَا کَانَ النَّهَارُ مَوْجُوداً فَالْعَالَمُ مُضِیٌٔ (اور جب بھی دن موجود ہوگا تو عالم روشن ہوگا) تو نتیجہ دیگا فَکُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالْعَالَمُ مُضِیٌٔ (پس جب بھی سورج نکلا ہوا ہوگا تو عالم روشن ہوگا) دیکھئے اس مثال میں دونوں قضیے شرطیہ ہیں، لہٰذا یہ قیاس شرطی ہے اور حملیہ شرطیہ سے مرکب ہونے کی مثال یہ ہے کُلَّمَا کَانَ هٰذَا الشَّیْءُ اِنْسَاناً کَانَ حَیَوَاناً (جب بھی یہ چیز انسان ہوگی تو جاندار ہوگی) وَکُلُّ حَیَوَانٍ جِسْمٌ (اور ہر جاندار جسم ہے) نتیجہ ہوگا فَکُلَّمَا کَانَ هٰذَا الشَّیْءُ اِنْسَاناً کَانَ جِسْمًا (پس جب بھی یہ چیز انسان ہوگی تو جسم ہوگی) دیکھئے اس قیاس میں پہلا مقدمہ شرطیہ ہے اور دوسرا مقدمہ حملیہ ہے لہٰذا یہ بھی قیاس اقترانی شرطی ہے۔

چونکہ اقترانی شرطی کے مقابلے میں اقترانی حملی ابسط ہے یعنی شرطی کے مقابلہ میں حملی کے کم اجزاء ہیں اور حملی کی ایک قسم ہے اور شرطی کی پانچ قسمیں ہیں، نیز حملی کثیر الاستعمال ہے نہ کہ شرطی اس لئے مصنفؒ پہلے حملی ہی کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں اور اس قیاس میں ذکر کردہ چند اصطلاحات کا ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نتیجہ کا موضوع جو قیاس مذکور ہو اس کا نام اصغر رکھا جاتا ہے اور اس کا نام اصغر اس وجہ سے رکھا جاتا ہے کہ یہ اکثر جگہ اخص ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو اخص ہو اس کے افراد اکثر کم ہوں گے اور افراد کا کم ہونا ہی اصغر کا مصداق ہے اس وجہ سے اس کو اصغر کہا جاتا ہے اور نتیجہ کا محمول جو قیاس میں واقع ہو اس کا نام اکبر رکھا جاتا ہے، اور اس کا نام اکبر اس وجہ سے رکھا جاتا ہے کہ یہ اکثر جگہ عام ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو عام ہو اس کے افراد زائد ہوں گے اور افراد کا زیادہ ہونا ہی اکبر کا مصداق ہے اس لئے اس کا نام اکبر رکھ دیا گیا۔

نوٹ: مصنفؒ نے کہا کہ محمول کے افراد اکثر زائد ہوتے ہیں، اور افراد کا کثیر ہونا محمول کے اعم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے تو مصنفؒ کے قول کا حاصل یہ نکلا کہ محمول کا نام اکبر اس وجہ سے رکھا کہ وہ غالباً عام ہوتا ہے اور غالباً کی قید اس وجہ سے لگائی کہ کبھی محمول موضوع کے مساوی ہوتا ہے جیسے کُلُّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ وَکُلُّ نَاطِقٍ ضَاحِكٌ نتیجہ ہوگا

كُلُّ انسانٍ ضَاحِكٌ، اور کبھی موضوع محمول سے عام ہوتا ہے جیسے بعضُ الحیوانِ انسانٌ وکُلُّ انسانٍ ضَاحِكٌ نتیجہ نکلا بعضُ الحیوانِ ضَاحِكٌ۔

مقدمہ: وہ قضیے جن سے قیاس مرکب ہو اور جو قیاس کا جزء بنیں ان میں سے ہر ایک کو مقدمہ کہا جاتا ہے۔

وجہ تسمیہ: ان کو مقدمہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مقدمہ کے معنی ہیں آگے کیا ہوا، چونکہ یہ بھی نتیجہ پر مقدم ہوتے ہیں اسی لئے ان کو مقدمہ کہا جاتا ہے۔

صغریٰ: قیاس کا وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو اس کو صغریٰ کہتے ہیں اس لئے کہ وہ اکبر پر مشتمل ہوتا ہے۔

کبریٰ: قیاس کا وہ مقدمہ جس میں اکبر ہو اس کو کبریٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ اصغر پر مشتمل ہوتا ہے۔

حد اوسط: قیاس کا وہ جزء جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مکرر ہو اس کو حد اوسط کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: جزء مکرر کو حد اوسط کہنے کی چند وجہ ہیں (۱) ایک یہ ہے کہ اکبر کی نسبت اصغر کو ثابت کرنے کے لئے واسطہ فی الاثبات ہوتا ہے (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ذکر اور تعقل میں متوسط ہوتا ہے (۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ اصغر اور اکبر کے وسط میں حد کی طرح ہوتا ہے (۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ اصغر سے اعم اور اکبر سے اخص اکثر ہوتا ہے تو گویا کہ عموم وخصوص میں متوسط ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو اوسط کہتے ہیں۔ (شرح قطبی)

قرینہ اور ضرب: صغریٰ کا کبریٰ کے ساتھ ایجاب وسلب اور کلیت وجزئیت میں مقترن اور متصل ہونے کو قرینہ اور ضرب کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: اقتران الصغریٰ بالکبریٰ کو قرینہ تو اسی لئے کہتے ہیں کہ صغریٰ کا کبریٰ کے ساتھ جب اقتران ہوگا تو یہ نتیجہ پر دال ہوگا اور دال کو قرینہ بھی کہا جاتا ہے اسلئے اس اقتران کو قرینہ کہتے ہیں اور ضرب تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ضرب کے معنی ہیں قسم اور نوع، چونکہ اس اقتران سے قیاس کی نوع اور قسم حاصل ہوتی ہے اسلئے اسکو ضرب کہتے ہیں۔

شکل: حد اوسط کو اصغر اور اکبر کے پاس رکھنے کی کیفیت سے جو ہیئت اور صورت حاصل ہو اس کو شکل کہا جاتا ہے اور رکھنے کی کیفیت یہ ہے کہ حد اوسط کا شکل اوّل میں صغریٰ میں محمول ہونا اور کبریٰ میں موضوع ہونا، شکل ثانی میں دونوں میں محمول ہونا، شکل ثالث میں دونوں میں موضوع ہونا، شکل رابع میں صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہونا۔ اب اصغر، اکبر، صغریٰ، کبریٰ، مقدمہ، حد اوسط میں سے ہر ایک کو مثال سے سمجھئے، مثال کے طور پر آپ نے کہا العالَمُ مُتغَیِّرٌ وکُلُّ مُتغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالعَالَمُ حَادِثٌ، دیکھئے یہاں نتیجہ العالمُ حادثٌ ہے جس کا موضوع العالم ہے جو قیاس میں مذکور ہے لہٰذا یہ اصغر کہلائے گا اور نتیجہ کا محمول حادثٌ ہے جو قیاس میں مذکور ہے لہٰذا یہ اکبر کہلائے گا، اور العالَمُ متغیرٌ وکُلُّ مُتغیرٍ حادِثٌ یہ دونوں قضیے قیاس کے اجزاء ہیں لہٰذا ان میں سے ہر ایک مقدمہ کہلائے گا، اور پہلا مقدمہ یعنی العالَمُ مُتغَیِّرٌ میں چونکہ اصغر مذکور ہے لہٰذا وہ صغریٰ کہلائے گا اور دوسرا مقدمہ یعنی کُلُّ مُتغَیِّرٍ حادِثٌ میں اکبر مذکور ہے لہٰذا یہ مقدمہ کبریٰ کہلائے گا اور دونوں مقدموں میں لفظ متغیّر مکرر ہے لہٰذا وہ حد اوسط ہے، اور چونکہ یہاں صغریٰ کا کبریٰ کے ساتھ اقتران واتصال ہو رہا ہے لہٰذا یہ اقتران قرینہ اور ضرب کہلائے گا، اور حد اوسط یعنی

متغیّر کو اصغر یعنی العالم اور اکبر یعنی حادث کے پاس رکھنے سے ایک ہیئت اور صورت حاصل ہوئی لہٰذا اس ہیئت کا نام شکل ہے۔ (مستفاد من التوضیحات)

وَ الْاَشْکَالُ اَرْبَعَةٌ وَجْهُ الضَّبْطِ اَنْ يُّقَالَ الْحَدُّ الْاَوْسَطُ اِمَّا مَحْمُوْلُ الصُّغْرٰى وَ مَوْضُوْعُ الْكُبْرٰى كَمَا فِيْ قَوْلِنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ يُنْتِجُ الْعَالَمُ حَادِثٌ فَهُوَ الشَّكْلُ الْاَوَّلُ وَ اِنْ كَانَ مَحْمُوْلاً فِيْهِمَا فَهُوَ الشَّكْلُ الثَّانِيْ كَمَا تَقُوْلُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوَانٌ وَلاَ شَيْئٌ مِنَ الْحَجَرِ بِحَيْوَانٍ فَالنَّتِيْجَةُ لاَشَيْئٌ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَ اِنْ كَانَ مَوْضُوْعًا فِيْهِمَا فَهُوَ الشَّكْلُ الثَّالِثُ نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوَانٌ وَ بَعْضُ الْاِنْسَانِ كَاتِبٌ يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَيْوَانِ كَاتِبٌ وَ اِنْ كَانَ مَوْضُوْعًا فِي الصُّغْرٰى وَ مَحْمُوْلاً فِي الْكُبْرٰى فَهُوَ الشَّكْلُ الرَّابِعُ نَحْوُ قَوْلِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوَانٌ وَ بَعْضُ الْكَاتِبِ اِنْسَانٌ يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَيْوَانِ كَاتِبٌ

ترجمہ: اور شکلیں چار ہیں ضبط کی وجہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ حد اوسط یا تو صغریٰ کا محمول ہے اور کبریٰ کا موضوع ہے جیسا کہ ہمارے قول الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ میں نتیجہ دیگا الْعَالَمُ حَادِثٌ پس یہ شکل اوّل ہے اور اگر دونوں میں محمول ہو تو یہ شکل ثانی ہے جیسا کہ آپ کہتے ہیں كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوَانٌ وَلاَ شَيْئٌ مِنَ الْحَجَرِ بِحَيْوَانٍ پس نتیجہ لَاشَيْئٌ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ ہے، اور اگر دونوں میں موضوع ہو تو یہ شکل ثالث ہے جیسے كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوَانٌ وَ بَعْضُ الْاِنْسَانِ كَاتِبٌ نتیجہ دیگا بعضُ الحَيْوانِ كَاتِبٌ، اور اگر صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو یہ شکل رابع ہے جیسے ہمارا قول كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوانٌ وَ بَعْضُ الْكَاتِبِ اِنْسَانٌ نتیجہ دیگا بعضُ الحَيْوانِ كاتِبٌ۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے شکل کی قسمیں اور چار میں انحصار کی وجہ بیان کی ہے اس سے پہلے یہ کہا گیا تھا کہ حد اوسط کو اصغر اور اکبر کے پاس رکھنے سے جو ایک ہیئت اور صورت حاصل ہوتی ہے اس کو شکل کہا جاتا ہے اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ شکلیں چار ہیں جن کو عربی میں اشکال اربعہ کہا جاتا ہے، اب رہا یہ سوال کہ چار ہی کیوں ہوئیں اس سے زائد یا کم کیوں نہیں ہوئیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل حصر سے چار ہی صورتیں نکلتی ہیں اس لئے چار ہوئیں چنانچہ مصنفؒ نے وجهُ الضَبط سے دلیل حصر بیان کی ہے۔

دلیل حصر: یہ ہے کہ حد اوسط یا تو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوگی تو وہ "شکل اوّل" ہے یا صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول ہوگی تو وہ "شکل ثانی" ہے یا صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہوگی تو وہ "شکل ثالث" ہے یا صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہوگی تو وہ "شکل رابع" ہے، اب ان چاروں اشکال میں سے ہر ایک کی مثال سنئے

شکل اوّل کی مثال: جیسے العَالَمُ مُتَغَيِّرٌ (صغریٰ) وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ (کبریٰ) نتیجہ ہوگا الْعَالَمُ حَادِثٌ، دیکھیے یہاں "مُتَغَيِّر" حد اوسط ہے اور العَالَمُ مُتَغَيِّرٌ صغریٰ ہے اس میں متغیر محمول ہے اور كُلُّ مُتَغَيِّرٍ

حادثٌ کبریٰ ہے اس میں مُتغیّر موضوع ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مذکورہ مثال شکل اوّل ہے۔

شکل ثانی کی مثال: جیسے کُلُّ اِنسانٍ حَیوانٌ (صغریٰ) وَلاَ شئٌ مِنَ الحَجَرِ بِحَیوَانٍ (کبریٰ) نتیجہ ہوگا لَاشَئٌ مِنَ الاِنْسَانِ بِحَجَرٍ، دیکھئے یہاں حیوان حد اوسط ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول واقع ہے لہٰذا یہ مثال شکل ثانی ہے۔

شکل ثالث کی مثال: جیسے کُلُّ اِنسانٍ حَیوانٌ (صغریٰ) وَبَعْضُ الاِنْسَانِ کَاتِبٌ (کبریٰ) نتیجہ نکلا بَعضُ الحَیوانِ کَاتِبٌ دیکھئے یہاں انسان حد اوسط ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہے لہٰذا یہ مثال شکل ثالث ہے۔

شکل رابع کی مثال: جیسے کُلُّ اِنسَانٍ حَیوانٌ (صغریٰ) وَ بَعْضُ الْکَاتِبِ اِنسَانٌ (کبریٰ) نتیجہ نکلا بعضُ الحَیوانِ کَاتِبٌ، دیکھئے مثال مذکور میں انسان صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول واقع ہے لہٰذا یہ شکل رابع ہے۔

فائدہ: یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ قیاس میں صغریٰ ہمیشہ مقدم ہوتا ہے اور کبریٰ مؤخر ہوتا ہے۔

اشکالِ اربعہ میں سے ہر ایک کی وجہ تسمیہ:۔ اشکال اربعہ کی ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ طبیعت مستقیمہ اس بات کو مقتضی ہے کہ مقدمہ اولیٰ میں مطلوب یعنی نتیجہ کے موضوع سے حد اوسط کی طرف انتقال ہو اور پھر حد اوسط سے مطلوب کی طرف انتقال ہو اور چونکہ شکل اوّل کے مقدمہ اولیٰ میں حد اوسط محمول ہوتا ہے اور دوسرے مقدمہ میں موضوع ہوتا ہے لہٰذا شکل اوّل کی ترتیب طبیعت کے مطابق ہے پس اس کو مرتبۂ اوّل میں رکھ کر شکل اوّل قرار دیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ شکل بدیہی الانتاج ہوتی ہے اس کے علاوہ باقی شکلیں نظری الانتاج ہیں، پس یہ شکل اشرف الاشکال ہوئی اور اشرف کا مرتبہ مقدم ہوتا ہے اور اس کو پہلے نمبر پر رکھا جاتا ہے اس لئے اس کا نام شکل اوّل رکھا۔ اور شکل ثانی چونکہ شکل اول کے مقدمہ اولیٰ یعنی صغریٰ کے مشابہ ہے کیونکہ شکل اوّل کے صغریٰ میں حد اوسط محمول ہوتا ہے اور شکل ثانی کے دونوں مقدمہ میں حد اوسط محمول ہوتا ہے لہٰذا شکل ثانی شکل اوّل سے اقرب ہوئی پس اس کو مرتبۂ ثانیہ میں رکھ کر اس کا نام شکل ثانی رکھا۔ اور شکل ثالث چونکہ شکل اوّل کے کبریٰ کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے کیونکہ حد اوسط شکل اول کے کبریٰ میں موضوع ہوتی ہے اور شکل ثالث کے دونوں مقدمہ میں حد اوسط موضوع ہوتی ہے، اور کبریٰ چونکہ صغریٰ سے ارزل ہے لہٰذا اس کو ارزل مقدمہ میں مشابہت ہوئی تو ارزل مقدمہ میں مشابہت کی وجہ سے اس کو تیسرے مرتبہ میں رکھ کر اس کا نام شکل ثالث رکھا۔ اور شکل رابع چونکہ شکل اوّل کے کسی مقدمہ کے مشابہ نہیں ہے بلکہ شکل اوّل کا برعکس ہے لہٰذا شکل رابع شکل اوّل سے ابعد ہے اور طبیعت سے بھی بعید ہے اور یہ شکل سب سے پھسڈی ہے اس لئے اس کو مرتبہ رابعہ میں رکھ کر شکل رابع کے نام سے موسوم کیا گیا۔ (شرح قطبی مؤلفہ اسلام الحق)

فَصْلٌ: وَ اَشْرَفُ الاَشْکَالِ مِنَ الاَرْبَعَةِ اَلشَّکْلُ الاَوَّلُ وَلِذٰلِكَ کَانَ اِنْتَاجُهٗ

بَيِّنًا بَدِيهِيًّا يَسْبِقُ الذِّهْنُ اِلَى النَّتِيجَةِ سَبْقًا طَبْعِيًّا مِنْ دُوْنِ حَاجَةٍ اِلَى فِكْرٍ وَ تَأَمُّلٍ وَلَهُ شَرَائِطُ وَضُرُوْبٌ اَمَّا الشَّرَائِطُ فَاثْنَانِ اَحَدُهُمَا اِيْجَابُ الصُّغْرٰى وَ ثَانِيْهِمَا كُلِّيَّةُ الْكُبْرٰى فَاِنْ يَفْقِدَا مَعًا اَوْ يَفْقِدْ اَحَدُهُمَا لاَ يَلْزَمُ النَّتِيجَةُ كَمَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّاَمُّلِ وَ اَمَّا الضُّرُوْبُ فَاَرْبَعَةٌ لِاَنَّ الْاِحْتِمَالاَتِ فِيْ كُلِّ شَكْلٍ سِتَّةَ عَشَرَ لِاَنَّ الصُّغْرٰى اَرْبَعَةٌ وَ الْكُبْرٰى اَيْضًا اَرْبَعَةٌ اَعْنِيْ الْمُوْجَبَةَ الْكُلِّيَّةَ وَالْمُوْجَبَةَ الْجُزْئِيَّةَ وَ السَّالِبَةَ الْكُلِّيَّةَ وَ الْجُزْئِيَّةَ وَالْاَرْبَعَةُ فِي الْاَرْبَعَةِ سِتَّةَ عَشَرَ وَ اَسْقَطَ شَرَائِطُ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ اِثْنَيْ عَشَرَ وَهُوَ الصُّغْرٰى السَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْكُبْرِيَاتِ الْاَرْبَعِ وَ الصُّغْرٰى السَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ مَعَ تِلْكَ الْاَرْبَعِ وَ هٰذِهِ ثَمَانِيَةٌ وَالْكُبْرٰى الْمُوْجَبَةُ الْجُزْئِيَّةُ وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ مَعَ الصُّغْرٰى الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ وَ الْكُلِّيَّةِ فَبَقِيَ اَرْبَعَةُ ضُرُوْبٍ مُنْتِجَةٍ

ترجمہ: فصل! چاروں شکلوں میں سے اشرف شکل اوّل ہے اور اسی وجہ سے اس کا نتیجہ دینا واضح اور بدیہی ہے، ذہن اس میں غور وفکر کی ضرورت کے بغیر طبعی طور پر نتیجہ کی طرف سبقت کرتا ہے اور اس کے لئے کچھ شرطیں اور ضربیں ہیں، بہر حال شرطیں تو وہ دو ہیں، ان میں سے ایک صغریٰ کا موجبہ ہونا، اور دوسری کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ مفقود ہو جائیں یا ان میں سے ایک مفقود ہو جائے تو نتیجہ لازم نہیں آئے گا جیسا کہ غور کرتے وقت ظاہر ہوتا ہے اور بہر حال ضربیں تو وہ چار ہیں اس لئے کہ ہر شکل میں احتمالات سولہ ہیں، کیونکہ صغریٰ چار ہیں اور کبریٰ بھی چار ہیں، اور چار کو چار میں (ضرب دینے سے) سولہ ہوں گے، اور شکل اوّل کی شرطوں نے بارہ کو ساقط کر دیا اور وہ صغریٰ سالبہ کلیہ ہے چاروں کبراؤں کے ساتھ، اور صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے ان چاروں کے ساتھ اور یہ ضربیں آٹھ ہوئیں اور کبریٰ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور (موجبہ) کلیہ کے ساتھ اور یہ چار ضربیں ہوئیں پس باقی رہ گئیں نتیجہ دینے والی چار ضربیں۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ چار شکلوں میں شکل اوّل اشرف اور عمدہ ہے اور یہ نتیجہ دینے میں بدیہی اور واضح ہوتی ہے اس لئے کہ اس شکل میں نتیجہ کی طرف ذہن طبعی طور پر سبقت کرتا ہے غور وفکر کی قطعاً ضرورت نہیں ہوتی اور اس کے علاوہ جو تین شکلیں ہیں اس میں غور وفکر کرنا پڑتا ہے اور وہ نتیجہ دینے میں بدیہی نہیں ہوتیں بلکہ نظری ہوتی ہیں۔

یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ قیاس کی چاروں شکلوں کے صحیح نتیجہ دینے کے لئے کچھ شرائط ہیں، جب وہ شرائط پائی جائیں گی تب وہ شکلیں صحیح نتیجہ دیں گی اور اگر شرائط مفقود ہوں گی تو شکلیں صحیح نتیجہ نہیں دیں گی، صحیح نتیجہ دینے والی شکلوں کو مُنْتِجْ (بچہ دینے والی) کہتے ہیں اور صحیح نتیجہ نہ دینے والی شکلوں کو عقیم (بانجھ) کہتے ہیں۔ (مفتاح التہذیب)

شکل اوّل کے لئے شرطیں: شکل اوّل کے نتیجہ دینے کے لئے حقدمین مناطقہ کے نزدیک دو

شرطیں ہیں، ایک کیف کے اعتبار سے دوسری کمیت کے اعتبار سے، کیف یعنی ایجاب وسلب کے اعتبار سے شرط یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ ہو، کبریٰ خواہ موجبہ ہو یا سالبہ، اور کمیت یعنی کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے شرط یہ ہے کہ کبریٰ کلیہ ہو صغریٰ خواہ جزئیہ ہو یا کلیہ، چنانچہ ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو نتیجہ برآمد نہ ہوگا، نیز ہر شکل میں صغریٰ کو کبریٰ کے ساتھ ملانے سے عقلی طور سولہ ضربیں نکلتی ہیں کیونکہ ماقبل میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں (۱) موجبہ کلیہ (۲) موجبہ جزئیہ (۳) سالبہ کلیہ (۴) اور سالبہ جزئیہ۔ چنانچہ صغریٰ اور کبریٰ میں سے ہر ایک یہ چاروں محصورات ہو سکتے ہیں، پس صغریٰ کی چاروں صورتوں کو کبریٰ کی چاروں صورتوں میں ضرب دینے سے سولہ ضربیں نکلیں گی، ان سولہ ضربوں میں جب شرائط کا لحاظ کیا جائیگا تو صرف چار ضربیں ایسی نکلیں گی جن میں نتیجہ دینے کی شرطیں پائی جائیں گی اور یہ نتیجہ دیں گی اور بارہ ضربیں صرف احتمال کے درجہ میں ہوں گی اور نتیجہ نہیں دیں گی اور وہ بارہ ضربیں یہ ہیں (۱) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ (۲) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ (۳) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ (۴) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ (۵) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ (۶) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ (۷) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ (۸) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ، یہ ضربیں ایسی ہیں کہ ان میں صغریٰ کے موجبہ ہونے کی شرط نہیں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ آٹھ ضربیں ساقط ہو گئیں (۹) کبریٰ موجبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ (۱۰) کبریٰ موجبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ کلیہ (۱۱) کبریٰ سالبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ (۱۲) کبریٰ سالبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ کلیہ، یہ چار ضربیں ایسی ہیں کہ اس میں کبریٰ کلیہ نہیں ہے بلکہ جزئیہ ہے حالانکہ نتیجہ دینے کے لئے کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے اور یہاں چونکہ کلیت کبریٰ کی نہیں پائی جاتی اسی لئے یہ بھی عقیم کہلائیں گی اور ساقط الاعتبار ہوں گی، اب باقی رہ گئیں چار ضربیں جن میں نتیجہ دینے کی شرطیں پائی جائیں گی اور نتیجہ دیں گی ان چاروں کو اگلی عبارت میں بیان کیا جائے گا۔

اَلضَّرْبُ الْاَوَّلُ مُرَكَّبٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرٰى وَ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ مُوْجِبَةً كُلِّيَّةً نَحْوُ كُلُّ جَ بَ وَ كُلُّ بَ دَ يُنْتِجُ كُلُّ جَ دَ وَالضَّرْبُ الثَّانِيْ مُؤَلَّفٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرٰى وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوَانٌ وَلَا شَيْئٌ مِنَ الْحَيْوَانِ بِحَجَرٍ يُنْتِجُ لَا شَيْئٌ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَ الضَّرْبُ الثَّالِثُ مُلْتَئِمٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرٰى وَ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى وَ النَّتِيْجَةُ مُوْجِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ نَحْوُ بَعْضُ الْحَيْوَانِ فَرَسٌ وَكُلُّ فَرَسٍ صَهَّالٌ يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَيْوَانِ صَهَّالٌ وَالضَّرْبُ الرَّابِعُ مَزْدُوْجٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرٰى وَ سَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً كَقَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيْوَانِ نَاطِقٌ وَلَا شَيْئٌ مِنَ النَّاطِقِ بِنَاهِقٍ فَالنَّتِيْجَةُ بَعْضُ الْحَيْوَانِ لَيْسَ بِنَاهِقٍ

ترجمہ: پہلی ضرب مرکب ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے (یہ) نتیجہ دے گی موجبہ کلیہ جیسے کُلُّ جَ بَ وَ کُلُّ بَ دَ نتیجہ دے گی کُلُّ جَ دَ، اور دوسری ضرب مرکب ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے یہ نتیجہ دے گی سالبہ کلیہ جیسے کُلُّ اِنْسَانٍ حَیوانٌ وَلاَ شَیْءٌ مِنَ الحَیْوَانِ بِحَجَرٍ، نتیجہ دے گی لاَ شَیْءٌ مِنَ الاِنْسَانِ بِحَجَرٍ اور تیسری ضرب مرکب ہے موجبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے اور نتیجہ موجبہ ہوگا جیسے بعضُ الحیوانِ فَرَسٌ وَکُلُّ فَرَسٍ صَہَّالٌ (اور ہر گھوڑا ہنہنانے والا ہے) نتیجہ دے گی بَعضُ الحیوَانِ صَہَّالٌ (بعض حیوان ہنہنانے والا ہے) اور چوتھی ضرب مرکب ہے موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے نتیجہ دیگی سالبہ جزئیہ جیسے ہمارا قول بعضُ الحیوانِ ناطِقٌ، وَلاَ شَیْءٌ مِنَ النَّاطِقِ بِنَاهِقٍ، پس نتیجہ ہوگا بعضُ الحَیْوَانِ لَیْسَ بِنَاهِقٍ (بعض حیوان ڈھینچو ڈھینچو کرنے والا نہیں ہے)

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ان چار ضربوں کو بیان کیا ہے جن میں نتیجہ دینے کی شرطیں پائی جاتی ہیں اور وہ نتیجہ دیتی ہیں وہ چار ضربیں یہ ہیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ ہو اور کبریٰ بھی موجبہ کلیہ ہو یہ ضرب موجبہ کلیہ نتیجہ دے گی جیسے کُلُّ جَ بَ وَ کُلُّ بَ دَ، دیکھئے یہاں دونوں موجبہ کلیہ ہیں لہٰذا نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا یعنی کُلُّ جَ دَ اس صورت کو معروف و مشہور مثال میں سمجھئے جیسے کُلُّ اِنْسَانٍ حیوانٌ وَ کُلُّ حَیْوَانٍ جِسْمٌ ان دونوں قضیوں میں حد اوسط حیوان ہے اس کو گرادیا تو نتیجہ نکلا کُلُّ اِنْسَانٍ جِسْمٌ (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ ہو اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو یہ ضرب سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے کُلُّ اِنْسَانٍ حیوانٌ ولاَ شَیْءٌ مِنَ الحَیْوانِ بِحَجَرٍ نتیجہ ہوگا لاَ شَیْءٌ مِنَ الاِنْسَانِ بِحَجَرٍ (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئیگا جیسے بعضُ الحیْوانِ فَرَسٌ وَ کُلُّ فَرَسٍ صَہَّالٌ ان دونوں قضیوں میں حد اوسط فرس ہے جب اس کو گرادیا تو نتیجہ نکلا بعضُ الحیوانِ صہّالٌ۔

(۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو یہ ضرب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے بعضُ الحیوانِ ناطِقٌ ولاَ شَیْءٌ مِنَ النَّاطِقِ بِنَاهِقٍ، نتیجہ ہوگا بعضُ الحیوانِ لَیسَ بِنَاهِقٍ، اب ضروب منتجہ اور عقیمہ میں سے ہر ایک کو نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں،

نقشہ شکل اوّل

شرائط انتاج، صغریٰ کا موجبہ اور کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	مثالِ صغریٰ	مثالِ کبریٰ	نتیجہ	کیفیت
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	کُلُّ انسانٍ حیوانٌ	کُلُّ حیوانٍ جسمٌ	کُلُّ انسانٍ جسمٌ	شرائط موجود ہیں
۲	//	موجبہ جزئیہ	------	------	عقیم	کبریٰ کلیہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۳	//	سالبہ کلیہ	کُلُّ انسانٍ حیوانٌ	لاشیٔ مِنَ الحیوانِ بحجرٍ	لاَشیٔ مِنَ الانسانِ بحجرٍ	شرائط موجود ہیں
۴	//	سالبہ جزئیہ	------	------	عقیم	کبریٰ کلیہ نہیں اسلئے عقیم ہے

۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	بعض الحیوانِ فرس	کُلُّ فرس صھّالٌ	بعض الحیوان صھّالٌ	شرائط موجود ہیں
۶	//	موجبہ جزئیہ	-------	-------	عقیم	کبریٰ کلیہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۷	//	سالبہ کلیہ	بعضُ الحیوان ناطقٌ	لاشیٌٔ مِنَ الناطق بناھقٍ	بعض الحیوان لیس بناھقٍ	شرائط موجود ہیں
۸	//	سالبہ جزئیہ	-------	-------	عقیم	کبریٰ کلیہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ			عقیم	صغریٰ موجبہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۱۰	//	موجبہ جزئیہ			عقیم	صغریٰ موجبہ نہیں کبریٰ کلیہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۱۱	//	سالبہ کلیہ			عقیم	صغریٰ موجبہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۱۲	//	سالبہ جزئیہ			عقیم	صغریٰ موجبہ کبریٰ کلیہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ			عقیم	صغریٰ موجبہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۱۴	//	موجبہ جزئیہ			عقیم	صغریٰ موجبہ کبریٰ کلیہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۱۵	//	سالبہ کلیہ			عقیم	صغریٰ موجبہ نہیں اسلئے عقیم ہے
۱۶	//	سالبہ جزئیہ			عقیم	صغریٰ موجبہ کبریٰ کلیہ نہیں اسلئے عقیم ہے

تنبیه: اِنْتَاجُ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ مِنْ خَوَاصِّ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ كَمَا اَنَّ الْاِنْتَاجَ لِلنَّتَائِجِ الْاَرْبَعَةِ اَيْضًا مِنْ خَصَائِصِهٖ وَ الصُّغْرٰى الْمُمْكِنَةُ غَيْرُ مُنْتِجَةٍ فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ فَقَدْ وَضَحَ بِمَا ذَكَرْنَا اَنَّهٗ لَا بُدَّ فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ كَيْفًا اِيْجَابُ الصُّغْرٰى وَ كَمًّا كُلِّيَّةُ الْكُبْرٰى وَجِهَةً فِعْلِيَّةُ الصُّغْرٰى

ترجمہ: تنبیہ۔ موجبہ کلیہ نتیجہ دینا شکل اوّل کی خصوصیات میں سے ہے جیسا کہ چاروں نتائج کا نتیجہ دینا بھی اسی کی خصوصیات میں سے ہے اور صغریٰ ممکنہ اس شکل میں نتیجہ نہیں دیتا پس تحقیق کہ واضح ہو گیا ان باتوں سے جو ہم نے ذکر کی ہیں کہ اس شکل میں ضروری ہے کیف کے اعتبار سے صغریٰ کا موجبہ ہونا، اور کم کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا اور جہت کے اعتبار سے صغریٰ کا فعلیہ ہونا۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے شکل اوّل کی خصوصیات اور شکل اوّل کے نتیجہ دینے کی شرطیں بیان کی ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ موجبہ کلیہ نتیجہ آنا صرف شکل اوّل ہی کی خصوصیت ہے اسی طرح تنیہ محصورہ کی چاروں قسمیں موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ نتیجہ آنا اسی شکل کی خصوصیات ہے اس کے علاوہ باقی تین شکلوں میں موجبہ کلیہ نتیجہ نہیں آتا، اسی طرح اِن تین شکلوں میں محصورہ کی چاروں قسمیں نتیجہ میں نہیں آتیں بلکہ بعض آتی ہیں بعض نہیں، یہ بات یاد رکھیں کہ شکل اول کے نتیجہ دینے کی دو شرطیں یعنی صغریٰ کا موجبہ ہونا

دونوں مقدموں کے مختلف ہونے کی، پس اگر صغریٰ موجبہ کلیہ ہو تو کبریٰ سالبہ ہوگا اور اس کے برعکس اور کم یعنی کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے کبریٰ کے کلیہ ہونے کی ورنہ تو لازم آئے گا ایسا اختلاف جو نتیجہ نہ دینے کو واجب کرنے والا ہے یعنی قیاس کا صادق ہونا نتیجہ کے موجبہ ہونے کے ساتھ کبھی اور نتیجہ کے سالبہ ہونے کے ساتھ کبھی، اور اس شکل کا نتیجہ نہیں ہوتا ہے مگر سالبہ اور اس کی نتیجہ دینے والی ضربیں بھی چار ہیں ان میں سے ایک دو کلیوں سے (مرکب ہے) درانحالیکہ صغریٰ موجبہ ہو اور یہ ضرب نتیجہ دے گی سالبہ کلیہ جیسے ہمارا قول کُلُّ ج ب وَلَا شَیْءَ مِنْ ب آ فَلَا شَیْءَ مِنْ ج آ، اور دلیل اس انتاج پر کبریٰ کا عکس ہے، پس بیشک جب آپ کبریٰ کا عکس کریں گے تو ہوگا لَا شَیْءَ مِنْ ب آ اور اس کو صغریٰ کی طرف ملانے سے شکل اول تیار ہوگی اور یہ نتیجہ دے گی وہ نتیجہ جو مطلوب اور مقصود ہے۔ دوسری ضرب موجبہ کلیہ کبریٰ اور سالبہ کلیہ صغریٰ سے (مرکب ہے) جیسے ہمارا قول لَا شَیْءَ مِنْ ج ب وَ کُلُّ آ ب نتیجہ دے گی لَا شَیْءَ مِنْ ج آ، اور دلیل اس نتیجہ دینے پر صغریٰ کا عکس کرنا ہے اور صغریٰ کو کبریٰ بنا دینا ہے پھر عکس نتیجہ ہے۔ تیسری ضرب موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہے یہ ضرب نتیجہ دیتی ہے سالبہ جزئیہ جیسے تیرا قول بعضُ ج ب وَ لَا شَیْءَ مِنْ آ ب فَلَیْسَ بَعْضُ ج آ، چوتھی ضرب سالبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ سے مرکب ہے (یہ ضرب) نتیجہ دیتی ہے سالبہ جزئیہ آپ کہیں گے بعضُ ج لَیسَ ب وکُلُّ آ ب فَبَعْضُ ج لَیسَ آ۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی شرطیں اور ان کی ضروب منتجہ اور نتیجہ دینے کے دلائل بیان کئے ہیں۔

شکل ثانی کے لئے شرطیں: شکل ثانی کے نتیجہ دینے کے لئے دو شرطیں ہیں (۱) صغریٰ و کبریٰ کا ایجاب وسلب میں مختلف ہونا یعنی اگر صغریٰ موجبہ ہو تو کبریٰ کا سالبہ ہونا ضروری ہے اور صغریٰ اگر سالبہ ہے تو کبریٰ کا موجبہ ہونا ضروری ہے (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ کمیت یعنی کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے خواہ صغریٰ کلیہ ہو یا جزئیہ، اب رہا یہ سوال کہ ان دونوں شرطوں کا ہونا کیوں ضروری ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں شرطیں اس لئے ضروری ہیں کہ اگر ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو نتیجہ میں اختلاف ہوگا، یعنی ایک ہی ضرب میں قیاس تو صادق ہوگا مگر نتیجہ کبھی موجبہ ہوگا اور کبھی سالبہ ہوگا، حالانکہ ایک ضرب کا ایک خاص نتیجہ ہونا چاہئے اور اختلاف نتیجہ دلیل ہے قیاس کے منتج نہ ہونے پر، مثال کے طور پر ایک ضرب صغریٰ موجبہ اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہو اور ایجاب وسلب میں مختلف ہونے کی شرط نہ پائی جائے تو اس وقت نتیجہ کبھی موجبہ ہوگا اور کبھی سالبہ ہوگا جیسے کہا جائے کُلُّ فَرَسٍ حیوانٌ (صغریٰ موجبہ) وَ کُلُّ صَاهِلٍ حَیوانٌ (کبریٰ موجبہ) دیکھئے یہ ایک ضرب ہے جو صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اور قیاس بالکل صحیح اور درست ہے پس اس وقت نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا یعنی کُلُّ فَرَسٍ صَاهِلٌ پھر صغریٰ تو بعینہ جوں کا توں ہو اور کبریٰ بدل جائے اور دونوں موجبہ ہوں ایجاب وسلب میں مختلف ہونے کی شرط نہ پائی جائے تو اس وقت نتیجہ سالبہ ہوگا جیسے کُلُّ فَرَسٍ حیوانٌ (صغریٰ موجبہ) وَ کُلُّ غَنَمٍ حَیوانٌ (کبریٰ موجبہ) دیکھئے یہ وہی ضرب ہے جو ابھی ذکر کی گئی یعنی یہ بھی صغریٰ موجبہ اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہے لیکن

اور کبریٰ کا کلیہ ہونا مصنف" پہلے ذکر کر چکے ہیں، تنبیہ کے اندر ایک تیسری شرط بھی بیان کر رہے ہیں، تیسری شرط یہ ہے کہ جہت کے اعتبار سے صغریٰ کا فعلیہ ہونا ضروری ہے یعنی صغریٰ اگر موجبہ ہے تو اس میں بالفعل کی جہت ہو اور چونکہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ میں بالفعل کی جہت نہیں ہوتی پس جب صغریٰ ممکنہ عامہ ہوگا تو اس وقت یہ تیسری شرط نہیں پائی جائیگی اور جب شرط نہیں پائی جائے گی تو نتیجہ بھی نہیں نکلے گا کیونکہ یہ ضابطہ مسلم اور معروف و مشہور ہے کہ جب شرط فوت ہو جاتی ہے تو مشروط بھی فوت ہو جاتا ہے، اسی ضابطہ کو عربی میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اِذَا فَاتَ الشَّرْطُ فَاتَ الْمَشْرُوطُ، البتہ اگر صغریٰ ممکنہ عامہ نہ ہو بلکہ ممکنہ عامہ کے علاوہ ہو یعنی ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ وغیرہ ہو تو اس صورت میں پھر نتیجہ بر آمد ہوگا کیونکہ شرط فعلیتِ صغریٰ ممکنہ عامہ کے علاوہ سب میں پائی جاتی ہے، کیونکہ ضرورت کے لئے فعلیت لازم ہے تو اس وقت شرط پائی جائے گی اور جب شرط پائی جائے گی تو نتیجہ بھی بر آمد ہوگا یہ بات ذہن میں بٹھالیں کہ تیسری شرط یعنی جہت کے اعتبار سے فعلیتِ صغریٰ یہ متاخرین مناطقہ کے نزدیک ہے متقدمین مناطقہ اس کی قطعاً شرط نہیں لگاتے یہی وجہ ہے کہ معلم ثانی ابو النصر فارابی نے فرمایا ہے کہ صغریٰ اگرچہ ممکنہ عامہ ہو پھر بھی نتیجہ دیگا۔

فَصْلٌ: وَ يُشْتَرَطُ فِيْ اِنْتَاجِ الشَّكْلِ الثَّانِيْ بِحَسْبِ الْكَيْفِ اَيْ الْاِيْجَابِ وَ السَّلْبِ اِخْتِلَافُ الْمُقَدَّمَتَيْنِ فَاِنْ كَانَتِ الصُّغْرٰى مُوْجِبَةً كَانَتِ الْكُبْرٰى سَالِبَةً وَ بِالْعَكْسِ وَبِحَسْبِ الْكَمِّ اَيْ الْكُلِّيَّةِ وَ الْجُزْئِيَّةِ كُلِّيَّةُ الْكُبْرٰى وَ اِلاَّ يَلْزَمُ الْاِخْتِلَافُ الْمُوْجِبُ لِعَدَمِ الْاِنْتَاجِ اَيْ صِدْقُ الْقِيَاسِ مَعَ اِيْجَابِ النَّتِيْجَةِ تَارَةً وَ مَعَ سَلْبِهَا اُخْرٰى وَ نَتِيْجَةُ هٰذَا الشَّكْلِ لاَ يَكُوْنُ اِلاَّ سَالِبَةً وَ ضُرُوْبُهُ النَّاتِجَةُ اَيْضًا اَرْبَعَةٌ اَحَدُهَا مِنْ كُلِّيَّتَيْنِ وَ الصُّغْرٰى مُوْجِبَةٌ يُنْتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً كَقَوْلِنَا كُلُّ جَ بَ وَلاَ شَيْءَ مِنْ آ بَ فَلاَ شَيْءَ مِنْ جَ آ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى هٰذَا الْاِنْتَاجِ عَكْسُ الْكُبْرٰى فَاِنَّكَ اِذَا عَكَسْتَ الْكُبْرٰى صَارَ لاَشَيْءَ مِنْ بَ آ وَ بِانْضِمَامِهٖ اِلَى الصُّغْرٰى اِنْتَظَمَ الشَّكْلُ الْاَوَّلُ وَ يُنْتِجُ النَّتِيْجَةُ الْمَطْلُوْبَةُ. الضَّرْبُ الثَّانِيْ مِنْ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرٰى كَقَوْلِنَا لاَ شَيْءَ مِنْ جَ بَ وَ كُلُّ آ بَ يُنْتِجُ لاَ شَيْءَ مِنْ جَ آ وَالدَّلِيْلُ عَلَى الْاِنْتَاجِ عَكْسُ الصُّغْرٰى وَ جَعْلُهَا كُبْرٰى ثُمَّ عَكْسُ النَّتِيْجَةِ. الضَّرْبُ الثَّالِثُ مِنْ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرٰى وَ سَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً كَقَوْلِكَ بَعْضُ جَ بَ وَلاَ شَيْءَ مِنْ آ بَ فَلَيْسَ بَعْضُ جَ آ ، الضَّرْبُ الرَّابِعُ مِنْ سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرٰى وَ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً تَقُوْلُ بَعْضُ جَ لَيْسَ بَ وَ كُلُّ آ بَ فَبَعْضُ جَ لَيْسَ آ ٥

ترجمہ: اور شکل ثانی کے نتیجہ دینے میں شرط لگائی جاتی ہے کیف یعنی ایجاب وسلب کے اعتبار سے

یہاں نتیجہ سالبہ کلیہ ہوگا یعنی لَا شَیْئَ مِنَ الفَرَسِ بِغَنَمٍ، اس لئے کہ اگر نتیجہ سالبہ نہ ہو بلکہ موجبہ ہو یعنی کُلُّ فَرَسٍ غَنَمٌ تو یہ غلط ہوگا کیونکہ اس سے سارے گھوڑوں کا بکری ہونا لازم آئے گا حالانکہ کوئی بھی گھوڑا بکری نہیں ہے، تو دیکھئے دونوں مثالوں میں ضرب ایک ہی ہے مگر پہلی مثال میں نتیجہ موجبہ کلیہ آیا اور دوسری مثال میں سالبہ حالانکہ سالبہ نتیجہ آنا غلط ہے کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ ہیں اور صغریٰ و کبریٰ جب دونوں موجبہ ہو تو نتیجہ بھی موجبہ ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ایجاب وسلب میں مختلف ہونے کی شرط نہ پائی جانے کی وجہ سے نتیجہ میں اختلاف ہوتا ہے اور نتیجہ کا اختلاف اصول منطق کے پیش نظر قیاس کے نتیجہ نہ دینے کی دلیل ہے، اسی طرح دوسری شرط یعنی کبریٰ اگر کلیہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی نتیجہ میں اختلاف ہوگا مثلاً کُلُّ حِمَارٍ نَاهِقٌ وَ بَعْضُ الصَّاهِلِ لَيسَ بِنَاهِقٍ، نتیجہ ہوگا بعضُ الحِمَارِ لَيسَ بِنَاهِقٍ، اور اگر صغریٰ جوں کا توں باقی رہے اور کبریٰ میں تبدیلی ہو جائے اور قیاس کی ترکیب اس طرح ہو کُلُّ حِمَارٍ نَاهِقٌ وَ بَعْضُ الحَيَوَانِ لَيسَ بِنَاهِقٍ، تو نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا یعنی بعضُ الحِمارِ حَيوانٌ اسلئے کہ اگر نتیجہ موجبہ نہ ہو بلکہ سالبہ ہو تو اس طرح ہوگا بعضُ الحِمارِ لَيسَ بحيوانٍ، اور یہ بالکل غلط ہے، تو دیکھئے ان دونوں مثالوں کی ضرب ایک ہے یعنی دونوں مثالوں میں صغریٰ موجبہ کلیہ ہے اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے مگر پہلی مثال میں نتیجہ سالبہ آیا اور دوسری مثال میں موجبہ اور یہ نتیجہ کا اختلاف اس وجہ سے ہوا کہ یہاں نتیجہ دینے کی دوسری شرط یعنی کبریٰ کا کلیہ ہونا نہیں پایا گیا لہٰذا معلوم ہوا کہ کبریٰ کا کلیہ نہ ہونا اختلاف نتیجہ کو ثابت کرتا ہے اور اختلاف نتیجہ قیاس کے نتیجہ نہ دینے کی دلیل ہے۔ الحاصل شکل ثانی کے نتیجہ دینے کیلئے دو شرطیں ہیں (۱) ایجاب وسلب کے اعتبار سے صغریٰ و کبریٰ کا مختلف ہونا (۲) اور کمیت یعنی کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا اور ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک نہ پائی جائے تو نتیجہ میں اختلاف لازم آئے گا جو قیاس کے نتیجہ نہ دینے کی دلیل ہے، جیسا کہ اوپر تفصیلاً بیان کیا گیا۔

شکل ثانی کی ضربیں: شکل اوّل کی طرح اس شکل میں بھی سولہ ضربیں نکلتی ہیں لیکن یہاں بھی صرف چار ضربیں ہی نتیجہ دیں گی بقیہ بارہ ضربیں شرائط مفقود ہونے کی وجہ سے عقیم ہیں پہلی شرط یعنی اختلاف فی الکیف کی وجہ سے آٹھ ضربیں ساقط ہو جائیں گی اس لئے کہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں کے موجبہ ہونے کی چار ضربیں ساقط ہوں گی اسی طرح صغریٰ اور کبریٰ دونوں کے سالبہ ہونے کی چار ضربیں ساقط ہوں گی جب یہ آٹھ ضربیں ساقط ہو گئیں تو باقی رہ گئیں آٹھ ضربیں جن میں سے چار ضربیں شرط ثانی یعنی کلیت کبریٰ کی وجہ سے ساقط ہو گئیں اب نتیجہ دینے والی ضربیں چار ہی رہ گئیں۔

شکل ثانی کا نتیجہ: لیکن شکل اوّل کی طرح اس شکل میں موجبہ نتیجہ نہیں آتا بلکہ اس شکل میں صرف سالبہ ہی نتیجہ آتا ہے دو جگہوں میں سالبہ کلیہ اور دو جگہوں میں سالبہ جزئیہ۔

نتیجہ دینے والی ضربیں: مصنفؒ وَ ضُرُوْبُهُ النَّاتِجَةُ، سے نتیجہ دینے والی ضربوں کو بیان فرمارہے ہیں،

پہلی ضرب: چنانچہ فرماتے ہیں کہ پہلی ضرب یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ کلیہ ہو اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ کلیہ ہوگا جیسے کُلُّ جَ بَ وَ لَا شَيْئَ مِنْ اَ بَ نتیجہ ہوگا لَا شَيْئَ مِنْ جَ اَ، اس سے واضح مثال یہ ہوگی کُلُّ اِنسانٍ

حیوانٌ (صغریٰ موجبہ کلیہ ہے) وَلاَ شَیْءَ مِنَ الحَجَرِ بِحَیْوَانٍ (کبریٰ سالبہ کلیہ ہے) اس شکل میں حیوان حداوسط ہے جب اس کو گرادیا تو نتیجہ نکلا لاَ شَیْءَ مِنَ الاِنْسَانِ بِحَجَرٍ،

دوسری ضرب: یہ ہے کہ صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ اس ضرب کا نتیجہ بھی سالبہ کلیہ ہوگا جیسے لاَ شَیْءَ مِنْ ج بَ وَ کُلُّ ا بَ نتیجہ ہوگا لاَ شَیْءَ مِنْ ج ا، اس سے واضح مثال ملاحظہ ہو جیسے لاَ شَیْءَ مِنَ الحَجَرِ بِحَیوانٍ (صغریٰ سالبہ کلیہ) وَ کُلُّ انسانٍ حیوانٌ (کبریٰ موجبہ کلیہ) نتیجہ ہوگا لاَ شَیْءَ مِنَ الحجَرِ بانسانٍ،

تیسری ضرب: یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے بعضُ ج بَ وَلاَ شَیْءَ مِنْ ا بَ نتیجہ ہوگا لَیْسَ بعضُ ج ا، اس سے واضح مثال یہ ہوگی بعضُ الحَیوانِ انسانٌ (صغریٰ موجبہ جزئیہ) وَلاَ شَیْءَ مِنَ الفَرَسِ بانُسانٍ (کبریٰ سالبہ کلیہ) اس مثال میں حداوسط انسان ہے جب اس کو گرادیا تو نتیجہ نکلا بعضُ الحیوانِ لَیْسَ بِفَرسٍ،

چوتھی ضرب: یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو تو نتیجہ آئے گا سالبہ جزئیہ جیسے بعضُ ج لیسَ بَ وَ کُلُّ ا بَ نتیجہ ہوگا بعضُ ج لیسَ ا ، اس مثال سے ایک دوسری واضح مثال ملاحظہ ہو جیسے بعضُ الحیوانِ لیسَ بانُسانٍ (صغریٰ سالبہ جزئیہ) وَ کُلُّ نَاطِقٍ اِنْسَانٌ (کبری موجبہ کلیہ) نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے بعضُ الحیوانِ لیسَ بنَاطِقٍ،

شکل ثانی کی ضربوں کے نتیجہ دینے کی دلیل: اس سے پہلے اجمالاً آپ کو یہ بتایا گیا تھا کہ شکل اوّل بدیہی الانتاج ہے اس کا نتیجہ ثابت کرنے کے لئے غور وفکر اور دلیل دینے کی ضرورت نہیں پڑتی اس کے علاوہ بقیہ تین شکلوں میں غور وفکر کرنا پڑتا ہے اور وہ نتیجہ دینے میں بدیہی نہیں بلکہ نظری ہوتی ہیں ان شکلوں کا نتیجہ ثابت کرنے کے لئے دلیل دینے کی ضرورت پڑتی ہے، شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی چار دلیلیں ہیں (۱) عکسِ صغریٰ (۲) عکس کبریٰ (۳) دلیل خُلف (۴) دلیل افتراض، ان چار دلیلوں میں سے خلف اور عکس کبریٰ ضرب اوّل میں جاری ہوتی ہیں اور خلف و عکس صغریٰ ضرب ثانی میں جاری ہوتی ہیں اور خلف و عکس کبریٰ اور دلیل افتراض تیسری ضرب میں جاری ہوتی ہیں اور صرف خلف اور افتراض چوتھی ضرب میں جاری ہوتی ہیں اس مقام میں ہم دلیل افتراض کو چھوڑ کر بقیہ تین دلیلوں کو بیان کریں گے کیونکہ دلیل افتراض کا سمجھنا دشوار ہے بڑی بڑی کتابوں میں آپ پڑھ لیں گے۔

ضرب اوّل کے سالبہ کلیہ نتیجہ دینے کی دلیل: مصنفؒ نے اپنے قول والدّلیلُ علی ھذا الانتاج سے ضرب اوّل کے سالبہ کلیہ نتیجہ دینے پر دلیل بیان کی ہے، ابھی آپ کو معلوم ہوا کہ ضرب اوّل کے نتیجہ دینے کی دو دلیلیں ہیں (۱) عکس کبریٰ (۲) دلیل خلف، مگر مصنفؒ نے عبارت بالا میں صرف عکس کبریٰ والی دلیل کو بیان کیا ہے کیونکہ یہ زیادہ آسان ہے اور دلیل خلف کو چھوڑ دیا ہے لہٰذا میں اوّلاً مصنفؒ کی ذکر کردہ دلیل کو بیان کررہا ہوں پھر دلیل خلف کو بیان کروں گا۔ تو سنئے کہ عکس کبریٰ کا مطلب یہ ہے کہ کبریٰ کا عکس مستوی بنا کر اس عکس کو صغریٰ کے ساتھ ملادیا جائے تو اس سے شکل اوّل بن جائے گی اب حداوسط کو گرا کر نتیجہ نکالا جائے۔ اگر نتیجہ بعینہ

وہی آئے جو ضرب اوّل کا نتیجہ تھا تو یہ اس بات کی دلیل ہو گی کہ ضرب اوّل کا نتیجہ صحیح تھا، چنانچہ اس کو مثال سے سمجھئے مثلاً کُلُّ ج ب یہ صغریٰ موجبہ کلیہ ہے اور لَا شَیْئَ مِنَ ا ب، کبریٰ سالبہ کلیہ ہے، اور یہ شکل ثانی کی ضرب اوّل ہے لہٰذا اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لَا شَیْئَ مِنُ ج ا، اب اس نتیجہ پر دلیل عکس کبریٰ ہے یعنی لَا شَیْئَ مِنَ ا ب جو کہ کبریٰ ہے اس کا عکس مستوی کر دیا جائے یعنی موضوع کو محمول کی جگہ اور محمول موضوع کی جگہ رکھ دیا جائے اور یوں کہا جائے لَا شَیْئَ مِنُ ب ا، اب اس عکس کو صغریٰ یعنی کُلُّ ج ا کے ساتھ ملا دیا جائے اور اس طرح کہا جائے کُلُّ ج ب وَلَا شَیْئَ مِنَ ب ا، تو یہ شکل بن گئی اس لئے کہ اس ضرب میں حد اوسط ''ب'' ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہے، اب حد اوسط کو گرا دیں گے تو نتیجہ وہی سالبہ کلیہ آجائے گا جو شکل ثانی کی ضرب اوّل سے نکلا تھا یعنی لَا شَیْئَ مِنُ ج ا، تو معلوم ہوا کہ ضر اوّل کا نتیجہ سالبہ کلیہ آنا صحیح ہے۔ مصنفؒ کی ذکر کردہ مثال سے ایک آسان مثال ملاحظہ فرمائیں مثلاً آپ نے کہا کُلُّ غَنَمٍ حیوانٌ وَلَا شَیْئَ مِنَ الحجَرِ بحیوانٍ یہ شکل ثانی کی ضرب اوّل ہے لہٰذا یہ نتیجہ دیگی سالبہ کلیہ یعنی لَا شَیْئَ مِنَ الغَنَمِ بِحَجَرٍ، کیونکہ جب کبریٰ کا عکس مستوی کیا جائے تو عکس اس طرح ہوگا لَا شَیْئَ مِنَ الحَیوانِ بحَجَرٍ، اب اس کو صغریٰ کے ساتھ ملا کر اس طرح کہا جائے کُلُّ غَنَمٍ حَیوانٌ وَلَا شَیْئَ مِنَ الحَیوانِ بحجَرٍ، تو شکل اوّل بن جائے گی اب حد اوسط کو گرا دیا جائے تو وہی نتیجہ نکلے گا جو شکل ثانی کی ضرب اوّل سے نکلا تھا یعنی لَا شَیْئَ مِنَ الغَنَمِ بِحَجَرٍ، پس ثابت ہوا کہ شکلِ ثانی کی ضرب اوّل نے صحیح نتیجہ دیا تھا۔

دلیل خلف: شکل ثانی کی ضرب اوّل کے نتیجہ دینے کی دوسری دلیل، دلیل خلف ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی آپ سے یہ کہے کہ میں شکل ثانی کی ضرب اوّل کا نتیجہ سالبہ کلیہ نہیں مانتا تو آپ اس سے کہئے کہ اگر آپ شکل ثانی کی ضرب اوّل کے نتیجہ کو صحیح نہیں مانیں گے تو اسکی نقیض کو صحیح ماننا ہوگا، حالانکہ نقیض کو صحیح ماننے سے خلافِ مفروض لازم آتا ہے جو محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود محال ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ نقیض باطل اور نتیجہ صحیح ہے۔

رہی یہ بات کہ نقیض کو صحیح ماننے سے خلافِ مفروض کیسے لازم آتا ہے؟ تو اسکا طریقہ یہ ہے کہ اس نقیض کو صغریٰ بنائیں اور شکل ثانی کی ضرب اوّل کو کبریٰ بنائیں اور شکل اوّل ترتیب دیں تو جو نتیجہ آئے گا وہ اصل قیاس کے صغریٰ کی نقیض ہوگا جو خلافِ مفروض ہے۔ مثلاً کُلُّ انسانٍ حیوانٌ، وَلَا شَیْئَ مِنَ الحجَرِ بحَیوانٍ، یہ دو مقدمے سچے مان لئے گئے ہیں، پس اس کا نتیجہ یعنی لَا شَیْئَ مِنَ الِانْسَانِ بحجَرٍ بھی ضرور سچا ہوگا، کیونکہ اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہوگا تو اس کی نقیض یعنی بعضُ الانسانِ حجر صادق ہوگی، حالانکہ یہ نقیض صادق نہیں ہے کیونکہ جب ہم اس نقیض کو صغریٰ بنائیں گے اور اصل قیاس کے کبریٰ کو کبریٰ بنائیں گے اور شکل اوّل ترتیب دیں گے اور کہیں گے بعضُ الانسانِ حجرٌ، ولَا شَیْئَ مِنَ الحجَرِ بحیوانٍ تو نتیجہ آئے گا بعضُ الانسانِ لَیسَ بحیوانٍ، اور یہ نتیجہ اصل قیاس کے صغریٰ یعنی کُلُّ انسانٍ حیوانٌ کی نقیض ہے اور چونکہ اصل قیاس کا صغریٰ سچا مانا جا چکا ہے پس یقیناً یہ نتیجہ کاذب ہوگا اور نتیجہ کے کاذب ہونے کی تین صورتیں ہیں (۱) یا تو صغریٰ کاذب ہو (۲) یا کبریٰ کاذب ہو (۳) یا نتیجہ دینے کی شرطیں نہ پائی جائیں، مگر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ کبریٰ کاذب نہیں ہے کیونکہ وہ اصل قیاس کا کبریٰ ہے جو صادق

مانا جا چکا ہے اور شرائطِ انتاج بھی مفقود نہیں ہیں کیونکہ ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ کی شرطیں پائی جارہی ہیں۔

پس لا محالہ صغریٰ ہی کاذب ہوگا اور جب صغریٰ کاذب ہوا جو نتیجہ مطلوبہ کی نقیض ہے تو نتیجہ مطلوبہ صادق ہوا اور یہی ہمارا مطلوب ہے پس ثابت ہوا کہ ہمارے دعویٰ کا انکار کرنا اور شکل ثانی کی ضرب اوّل کا نتیجہ سالبہ کلیہ نہ ماننا باطل ہے اور ہمارا مدعیٰ صحیح ہے۔

نوٹ: دلیل خلف شکل ثانی کی نتیجہ دینے والی چاروں ضربوں میں جاری ہو سکتی ہے جیسا کہ شکل ثانی کی ضربوں کے نتیجہ دینے کی دلیل کے تحت بیان کر چکا ہوں، چاروں ضربوں میں جاری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شکل ثانی کا نتیجہ سالبہ ہوتا ہے اس لئے اس کی نقیض موجبہ آئے گی جو شکل اوّل کا صغریٰ بن سکتی ہے، اور چونکہ شکل ثانی میں کبریٰ کی کلیت شرط ہے اس لئے شکل ثانی کا کبریٰ شکل اوّل کا کبریٰ بھی بن سکتا ہے۔ (ماخوذ من مفتاح التہذیب)

شکل ثانی کی ضرب ثانی کے نتیجہ دینے کی دلیل:- مصنفؒ نے اپنے قول وَالدَّلِيْلُ على الانتاج عكس الصُغرىٰ الخ سے ضرب ثانی کے نتیجہ دینے پر دلیل بیان کی ہے یہ دلیل عکس صغریٰ پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ ہے یعنی شکل ثانی کے صغریٰ کا عکس مستوی بنایا جائے، پھر شکل رابع بنائی جائے پھر شکل رابع کی ترتیب الٹ کر یعنی صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنا کر شکل اوّل ترتیب دی جائے پھر اس کا جو نتیجہ آئے اس کا عکس مستوی بنایا جائے، اگر وہ عکس مستوی بعینہ شکل ثانی کا نتیجہ ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکل ثانی کی ضرب ثانی نے صحیح نتیجہ دیا تھا (مفتاح التہذیب) جیسے لاَ شَیَ مِن ج ب وَكُلُّ ا ب، یہ شکل ثانی کی ضرب ہے اور دونوں مقدمہ کلیہ ہے لہٰذا نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لاَ شَیَ مِنْ ج ا، دلیل عکس صغریٰ ہے یعنی صغریٰ کا عکس کر دیا جائے اور چونکہ صغریٰ سالبہ کلیہ ہے لہٰذا عکس بھی سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لاَ شَیْئَ مِنَ ب ج، اب اس عکس کو کبریٰ کے ساتھ ملا کر شکل رابع بنائیں گے اور یوں کہیں گے لاَ شَیْئَ مِنَ ب ج وَ کُلُّ ا ب، شکل رابع میں حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہوتی ہے چنانچہ مثال مذکور میں "ب" حد اوسط ہے جو کہ صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول واقع ہے لہٰذا مثال مذکور شکل رابع ہے، پھر اس شکل رابع کی ترتیب الٹ کر شکل اوّل بنائیں گے اور اس طرح کہا جائے گا کُلُّ ا ب ولاَ شَیَ من ب ج، مصنفؒ نے اسی کو اس طرح کہا ہے کہ کبریٰ کو صغریٰ بنادیا جائے چنانچہ مثال مذکور میں کُلُّ ا ب، کبریٰ تھا یہاں اس کو صغریٰ بنادیا گیا ہے جس سے شکل اوّل بن گئی ہے پھر حد اوسط کو گرادیا جائے گا تو نتیجہ آئے گا لاَ شَیْئَ مِن ا ج، پھر اس نتیجہ کا عکس مستوی بنائیں گے اور اس طرح کہیں گے لاَ شَیْئَ مِنْ ج ا اور یہ نتیجہ بعینہ شکل ثانی کی ضرب ثانی کا نتیجہ ہے، پس ثابت ہوا کہ شکل ثانی کی ضرب ثانی کا نتیجہ سالبہ کلیہ آنا صحیح ہے، ضرب ثانی کی ایک دوسری مثال ملاحظہ فرمائیں، جو کتاب میں مذکورہ مثال سے بہت ہی واضح اور ظاہر ہے جیسے لاَ شَیْئَ مِنَ الحجَرِ بحَیوانٍ (صغریٰ) وَكُلُّ انسانٍ حیوانٌ کبریٰ ہے، یہ شکل ثانی کی ضرب ثانی ہے، یہ صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے یہ نتیجہ سالبہ کلیہ دیتی ہے یعنی لاَ شَیْئَ مِنَ الحجَرِ بانسانٍ اس نتیجہ کی دلیل عکس صغریٰ ہے، اس قیاس کا صغریٰ سالبہ کلیہ۔ ہے لہٰذا اس کا عکس مستوی بھی سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لاَ شَیَ من الحیوانِ بحجرٍ، اب اس عکس کو کبریٰ کے ساتھ ملا کر شکل

چہارم بنائیں گے اور شکل چہارم میں حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہوتی ہے لہٰذا شکل چہارم اس طرح بنایا جائے گا لاَ شیَ من الحیوانِ بحجرٍ، وکُلُّ انسانٍ حیوانٌ، دیکھئے مثال مذکور میں حیوان حد اوسط ہے جو کہ صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہے لہٰذا یہ شکل رابع بن گئی، پھر اس شکل رابع کی ترتیب الٹ کر شکل اوّل بنائیں گے اور اس طرح کہیں گے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ، ولاَ شیَ من الحیوانِ بحجرٍ، مصنفؒ نے اسی کو مختصر انداز میں اس طرح کہا ہے کہ ضرب ثانی کے نتیجہ دینے کی دلیل یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس مستوی بنا کر اس عکس مستوی کو کبریٰ بنادیا جائے جس سے شکل اوّل بن جائے گی۔ الحاصل مصنفؒ نے مختصر انداز میں بیان کیا ہے میں نے اس کی تفصیل آپ کے سامنے بیان کردی بہر حال جب شکل اوّل بن گئی تو اب حد اوسط کو گرا کر نتیجہ نکالا جائے تو نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا کیونکہ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے اور شکل اوّل کی یہ ضرب سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے، لہٰذا مثال مذکور کا نتیجہ لاَ شی من الانسانِ بحجرٍ آئے گا۔ پھر اس نتیجہ کا عکس مستوی بنا کر اس طرح کہا جائے لاَ شیَ من الحجرِ بانسانٍ، اور یہ نتیجہ بعینہٖ شکل ثانی کی ضرب ثانی کا نتیجہ ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ شکل ثانی کی ضرب ثانی کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے۔

نوٹ: یہ دلیل یعنی عکس صغریٰ پھر عکس ترتیب پھر نتیجہ شکل ثانی کی ضروب اربعہ میں سے صرف ضرب ثانی میں جاری ہوسکتی ہے، کیونکہ اس ضرب میں صغریٰ کا عکس مستوی کلیہ ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ بن سکتا ہے، اور کبریٰ موجبہ ہے جو شکل اوّل کا صغریٰ بن سکتا ہے باقی تین ضربوں میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی۔ ضرب اوّل اور سوم میں تو اس وجہ سے جاری نہیں ہوسکتی کہ ان دونوں ضربوں میں صغریٰ موجبہ ہے اور موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا کیونکہ شکل اوّل کے لئے کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ اور کبریٰ سالبہ ہے جو شکل اوّل کا صغریٰ نہیں بن سکتا اور ضرب چہارم میں یہ دلیل اس لئے جاری نہیں ہوسکتی کہ اس میں صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس مستوی آتا ہی نہیں۔ (مفتاح التہذیب)

اب ضروب منتجہ اور عقیمہ یعنی غیر منتجہ میں سے ہر ایک کو نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں،

نقشہ شکل ثانی

شکل ثانی کے نتیجہ دینے کے لئے مقدمتین یعنی صغریٰ و کبریٰ کا ایجاب و سلب میں مختلف ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	مثال نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	عقیم	یہاں ایجاب و سلب میں اختلاف نہیں ہے			
۲	//	موجبہ جزئیہ	//	یہاں ایجاب و سلب میں اختلاف نہیں اور کبریٰ کلیہ نہیں			
۳	//	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	شرائط موجود ہیں	کُلُّ انسانٍ حیوانٌ	ولاَ شَیَ من الحجر بحیوانٍ	فلاَ شَیْئَ منَ الانسانِ بحجرٍ

۴	//	سالبہ جزئیہ	عقیم	یہاں کبریٰ کلیہ نہیں ہے			
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	//	ایجاب وسلب میں اختلاف نہیں ہے			
۶	//	موجبہ جزئیہ	//	// // نیز کبریٰ کلیہ نہیں ہے			
۷	//	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	شرائط موجود ہیں	بعضُ الحیوانِ انسانٌ	ولا شئٌ من الفرس بانسانٍ	فبعض الحیوانِ لیسَ بفرسٍ
۸	//	سالبہ جزئیہ	عقیم	کبریٰ کلیہ نہیں ہے			
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	یہاں دونوں شرطیں پائی جارہی ہیں	لاشئٌ من الحجرِ بحیوانٍ	وَ کُلُّ انسانٍ حیوانٌ	فلاَ شَئٌ من الحجَر بانسانٍ
۱۰	//	موجبہ جزئیہ	عقیم	یہاں کبریٰ کلیہ نہیں ہے			
۱۱	//	سالبہ کلیہ	//	یہاں ایجاب وسلب میں اختلاف نہیں ہے۔			
۱۲	//	سالبہ جزئیہ	//	یہاں ایجاب وسلب میں اختلاف بھی نہیں ہے اور کبریٰ کلیہ بھی نہیں ہے			
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	یہاں دونوں شرطیں موجود ہیں	بعضُ الحیوان لیس بانسانٍ	وکُلُّ ناطِقٍ انسانٌ	فبعضُ الحیوانِ لیسَ بناطِقٍ
۱۴	//	موجبہ جزئیہ	عقیم	یہاں کبریٰ کلیہ نہیں ہے			
۱۵	//	سالبہ کلیہ	//	ایجاب وسلب میں اختلاف نہیں ہے			
۱۶	//	// جزئیہ	//	ایجاب وسلب میں اختلاف بھی نہیں ہے اور کبریٰ کلیہ بھی نہیں ہے			

فَصْلٌ: شَرْطُ اِنْتَاجِ الشَّکْلِ الثَّالِثِ کَوْنُ الصُّغْرٰی مُوْجِبَةً وَ کَوْنُ اَحَدِ الْمُقَدَّمَتَیْنِ کُلِّیَّةً فَضُرُوْبُہُ النَّاتِجَةُ سِتَّةٌ اَحَدُھَا کُلُّ ب ج وَ کُلُّ ب ا فَبَعْضُ ج ا وَ ثَانِیْھَا کُلُّ ب ج وَلاَ شَیْئَ مِنْ بَ اَ فَبَعْضُ جَ لیسَ اَ وَ ثَالِثُھَا بَعْضُ ب ج وَ کُلُّ ب ا فَبَعْضُ جَ اَ وَ رَابِعُھَا بَعْضُ بَ جَ وَلاَ شَیْئَ مِنْ بَ اَ فَبَعْضُ جَ لَیْسَ اَ وَ خَامِسُھَا کُلُّ بَ جَ وَ بَعْضُ بَ اَ فَبَعْضُ جَ اَ وَ سَادِسُھَا کُلُّ بَ جَ وَ بَعْضُ بَ لَیْسَ اَ فَبَعْضُ جَ لَیْسَ اَ ۔

ترجمہ: فصل! شکل ثالث کے نتیجہ دینے کی شرط صغریٰ کا موجبہ ہونا اور دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا ہے چنانچہ اس کی نتیجہ دینے والی ضربیں چھ ہیں ان میں سے ایک کُلُّ ب ج وَ کُلُّ ب ا فبَعْضُ ج اہے اور ان میں سے دوسری کُلُّ بَ جَ ولاَ شَیْءٌ مِنْ ب اَ فَبَعْضُ جَ لَیْسَ اَ اور ان میں سے تیسری بعضُ بَ جَ وَکُلُّ بَ اَ فَبَعْضُ جَ اَ، اور ان میں سے چوتھی بعضُ بَ جَ ولاَ شَیْءٌ مِنْ بَ اَ فبعضُ جَ لیسَ اَ، اور ان میں سے پانچویں (ضرب) کُلُّ ب ج وَ بعضُ بَ اَ فبعضُ جَ اَ اور ان میں سے چھٹی (ضرب) کُلُّ بَ جَ وَ بعضُ بَ لیسَ اَ فبعضُ جَ لیسَ اَ۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے شکل ثالث کے نتیجہ دینے کی شرطیں بیان کی ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کیلئے دو شرطیں ہیں (۱) صغریٰ موجبہ ہو کبریٰ خواہ موجبہ ہو یا سالبہ (۲) دونوں مقدموں یعنی صغریٰ و کبریٰ میں سے ایک کلیہ ہو دوسرا خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ نیز یہ بات یاد رہے کہ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کیلئے صرف یہی دو شرطیں نہیں بلکہ ایک تیسری شرط بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جہت کے اعتبار سے صغریٰ فعلیہ ہو، ممکنہ نہ ہو، شکل اوّل اور شکل ثانی کی طرح اس شکل کی بھی سولہ ضربیں نکلتی ہیں لیکن مذکورہ بالا شرائط کا لحاظ کرنے کی وجہ سے شکل ثالث کی سولہ ضربوں میں سے صرف چھ ضربیں ہی نتیجہ دیں گی بقیہ دس ضربیں ایسی ہیں جن میں شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے عقیم یعنی غیر منتج ہیں، کیونکہ ایجاب صغریٰ کی شرط سے آٹھ ضربیں ساقط ہو جائیں گی اور کسی ایک مقدمہ کے کلیہ ہونے کی وجہ سے دو ساقط ہو جائیں گی پس چھ ہی ضربیں ایسی رہ جاتی ہیں جن میں شرائطِ انتاج موجود ہیں اور وہ نتیجہ دیتی ہیں۔

ضروب منتجہ: یعنی نتیجہ دینے والی ضربیں اور وہ یہ ہیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ ہو اور کبریٰ بھی موجبہ کلیہ ہو، نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا جیسے کُلُّ بَ جَ (صغریٰ موجبہ کلیہ) وَکُلُّ بَ اَ (کبریٰ موجبہ کلیہ) نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا یعنی بعضُ جَ اَ، اس ضرب کی آسان مثال سننے مثال سے پہلے ایک سابقہ بات یہ یاد کرلیں کہ شکل ثالث میں حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہوتی ہے جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب مثال ملاحظہ فرمائیں جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ یہ صغریٰ موجبہ کلیہ ہے وَکُلُّ اِنْسانٍ ناطِقٌ یہ کبریٰ موجبہ کلیہ ہے اس مثال میں حد اوسط انسان ہے جو دونوں مقدمہ میں موضوع ہے لہٰذا اس کو گرا دیا گیا اب نتیجہ نکلا بعضُ الحیوانِ ناطِقٌ۔

(۲) دوسری ضرب یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے کُلُّ بَ جَ ولاَ شَیْءٌ مِنْ بَ اَ نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا یعنی بعضُ جَ لیسَ اَ، اس سے آسان اور واضح مثال یہ ہوگی کُلُّ انسانٍ حیوانٌ، ولاَ شَیْءٌ مِنَ الاِنْسَانِ بفرسٍ نتیجہ ہوگا بعضُ الحیوانِ لیسَ بفرسٍ۔

(۳) ضرب سوم یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو، تو نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا جیسے بعضُ بَ جَ وَکُلُّ بَ اَ نتیجہ ہوگا بعضُ جَ اَ، اس ضرب کی بھی مذکورہ مثال سے ایک واضح مثال ملاحظہ فرمائیں، مثلاً آپ نے کہا بعضُ الانسانِ حیوانٌ وَ کُلُّ انسانٍ ناطِقٌ دیکھئے یہاں صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہے لہٰذا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعضُ الحیوانِ ناطِقٌ۔

(٤) ضرب چہارم یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے بعضُ بَ جَ وَلاَ شَئٌ مِن بَ اَ، نتیجہ ہوگا بعضُ جَ لیسَ اَ۔اس ضرب کی بھی ایک آسان اور واضح مثال سنئے اور وہ یہ ہے بعضُ الانسانِ حیوانٌ یہ صغریٰ موجبہ جزئیہ ہے ولاَ شَئٌ مِنَ الانسانِ بفرسٍ، (کبریٰ سالبہ کلیہ) نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعضُ الحیوانِ لیسَ بفرسٍ۔

(٥) ضرب پنجم یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا جیسے کُلُ بَ جَ وَ بعضُ بَ اَ نتیجہ ہوگا بعضُ جَ اَ، اس ضرب کی واضح مثال یہ ہوگی کُلُ انسانٍ حیوانٌ وبعضُ الانسانِ کاتبٌ دیکھئے اس مثال میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہے لہٰذا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعضُ الحیوانِ کاتبٌ

(٦) ضرب ششم یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے کُلُ بَ جَ وبعضُ بَ لیسَ اَ نتیجہ ہوگا بعضُ جَ لیسَ اَ، اس ضرب کی بھی ایک واضح مثال سن لیجئے جیسے کُلُ انسانٍ حیوانٌ وبعضُ الانسانِ لیسَ بکاتِبٍ دیکھئے اس مثال میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے لہٰذا نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعضُ الحیوانِ لیسَ بکاتِبٍ۔

شکل ثالث کا نتیجہ: اس شکل کا نتیجہ کلیہ نہیں آتا بلکہ ہمیشہ جزئیہ آتا ہے تین ضربوں کا نتیجہ موجبہ جزئیہ اور تین ضربوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے جیساکہ ضروب منتجہ کے تحت ذکر کیا گیا ہے۔

شکل ثالث کا نتیجہ جانچنے کی دلیل: شکل ثالث کا نتیجہ جانچنے کیلئے بھی تین دلیلیں ہیں (١) دلیل خُلف (٢) عکس صغریٰ (٣) عکس کبریٰ، پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ،

دلیل خُلف کی تقریر یہ ہے کہ اگر کوئی آپ سے کہے کہ میں شکل ثالث کے نتائج کو نہیں مانتا تو آپ اس سے کہئے کہ اگر آپ شکل ثالث کا نتیجہ نہیں مانتے تو آپ کو اس کی نقیض ماننی ہوگی ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے لہٰذا جو نتیجہ کو نہیں مانتا تو اس کی نقیض اس کو ماننی پڑے گی پھر ہم نتیجہ کی نقیض کو کبریٰ بنائیں گے اور اصل قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنائیں گے اور شکل اوّل ترتیب دیں گے اگر نتیجہ شکل ثالث کے کبریٰ کی نقیض آئے تو وہ باطل ہوگا، کیونکہ شکل ثالث کا کبریٰ سچا مانا ہوا ہے۔اب غور کریں گے کہ یہ غلط نتیجہ یا تو شرائط انتاج کے نہ پائے جانے کی وجہ سے آیا ہوگا یا صغریٰ کی وجہ سے یا کبریٰ کی وجہ سے، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ شرائط انتاج سب موجود ہیں اور صغریٰ مفروض الصدق ہے پس لامحالہ کبریٰ باطل ہوگا پس اس کی نقیض جو شکل ثالث کا نتیجہ ہے وہ صحیح ہوگی۔

مثلاً کُلُ انسانٍ حیوانٌ (صغریٰ موجبہ کلیہ) وکُلُ انسانٍ ناطِقٌ (کبریٰ موجبہ کلیہ) تو نتیجہ آئے گا بعضُ الحیوانِ ناطِقٌ اگر کوئی شخص اس نتیجہ کو صادق نہ مانے تو اس کی نقیض کو صادق مانے گا اور وہ ہے لاَ شَئَ مِنَ الحَیوَانِ بنَاطِقٍ حالانکہ یہ نقیض صادق نہیں ہے کیونکہ جب ہم اس نقیض کو کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بناکر شکل اوّل ترتیب دیں گے اور اس طرح کہیں گے کُلُ انسانٍ حیوانٌ (صغریٰ) ولاَ شَئٍ مِن الحیوَانِ بناطِقٍ (کبریٰ) کو دیکھئے یہ مثال شکل اوّل بن گئی کیونکہ حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہے، لہٰذا حد اوسط کو گرا

دینے کے بعد نتیجہ برآمد ہوگا لَا شَیْئَ مِنَ الانسان بناطِقٍ یہ نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ کُلُّ انسانٍ ناطِقٌ کے خلاف ہے، لہٰذا یہ نتیجہ باطل ہے کیونکہ اصل قیاس کا کبریٰ مفروض الصدق ہے (سچا مانا ہوا ہے) اور نتیجہ کا یہ کذب شکل اول کے کبریٰ کی یعنی لَا شَیْئَ مِنَ الحیوانِ بناطِقٍ کی وجہ سے لازم آیا ہے لہٰذا وہ باطل ٹھہرا، اور اس کی نقیض جو اصل قیاس کا نتیجہ ہے یعنی بعضُ الحیوانِ ناطقٌ صادق ہوئی اور یہی ہمارا مطلوب تھا لہٰذا ثابت ہوا کہ شکل ثالث کی ضرب اوّل کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

(۲) **عکس صغریٰ**: شکل ثالث کا نتیجہ جانچنے کی دوسری دلیل "عکس صغریٰ" ہے یعنی شکل ثالث کے صغریٰ کا عکس مستوی بنا کر شکل اوّل ترتیب دی جائے، اگر نتیجہ بعینہٖ شکل ثالث کا نتیجہ آئے تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکل ثالث کا نتیجہ صحیح نکلا تھا، مثلاً کُلُّ انسانٍ حیوانٌ (صغریٰ) وکُلُّ انسانٍ ناطِقٌ (کبریٰ) نتیجہ آئے گا بعضُ الحیوانِ ناطِقٌ، اب یہ نتیجہ صحیح ہے یا غلط؟ تو اس نتیجہ کو جانچنے کے لئے دلیل عکس صغریٰ ہے یعنی صغریٰ کا عکس مستوی بنا کر شکل اوّل ترتیب دی جائے اور اس طرح کہا جائے بعضُ الحیوانِ انسانٌ وَ کُلُّ انسانٍ ناطِقٌ، حد اوسط کو گرانے کے بعد نتیجہ آئے گا بعضُ الحیوانِ ناطِقٌ اور یہ نتیجہ بعینہٖ شکل ثالث کا نتیجہ ہے پس ثابت ہوا کہ یہ شکل ثالث کا نتیجہ صحیح ہے۔

نوٹ: یہ دلیل ضرب اوّل، دوم، سوم اور چہارم میں جاری ہوسکتی ہے کیونکہ ان چاروں ضربوں میں کبریٰ کلیہ ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ بن سکتا ہے پانچویں اور چھٹی ضرب میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی کیونکہ ان دونوں ضربوں میں کبریٰ جزئیہ ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔

(۳) **عکس کبریٰ، عکس ترتیب، عکس نتیجہ**: شکل ثالث کا نتیجہ جانچنے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ شکل ثالث کے کبریٰ کا عکس مستوی بنا کر شکل رابع بنائی جائے پھر اس کی ترتیب پلٹ کر شکل اوّل بنائی جائے پھر جو نتیجہ آئے گا اس کا عکس مستوی بنایا جائے اگر وہ عکس مستوی بعینہٖ نتیجہ مطلوبہ ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکل ثالث نے صحیح نتیجہ دیا تھا، مثلاً کُلُّ انسانٍ حیوانٌ (صغریٰ) وَ کُلُّ انسانٍ ناطِقٌ (کبریٰ) نتیجہ آئے گا بعضُ الحیوانِ ناطِقٌ، اب معلوم یہ کرنا ہے کہ یہ نتیجہ صحیح ہے یا غلط؟ تو اس کو جانچنے کے لئے عکس کبریٰ کا طریقہ اختیار کیا جائے، یعنی کبریٰ کا عکس مستوی بنا کر شکل رابع بنائی جائے اور اس طرح کہا جائے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ وبعضُ النّاطِقِ انسانٌ پھر اس کی ترتیب الٹ کر شکل اوّل بنا کر اس طرح کہا جائے، بعضُ النّاطِقِ انسانٌ پھر اس کی ترتیب الٹ کر شکل اوّل بنا کر اس طرح کہا جائے بعضُ النّاطِقِ انسانٌ وکُلُّ انسانٍ حیوانٌ، حد اوسط کو گرانے کے بعد نتیجہ آئے گا بعضُ النّاطِقِ حیوانٌ اور اس کا عکس مستوی یہ ہوگا بعضُ الحیوانِ ناطِقٌ جو بعینہٖ شکل ثالث کا نتیجہ ہے، پس ثابت ہوا کہ شکل ثالث نے صحیح نتیجہ دیا تھا۔

نوٹ: یہ دلیل صرف پہلی اور پانچویں ضرب میں جاری ہوسکتی ہے کیونکہ ان دونوں ضربوں میں کبریٰ موجبہ ہے جس کا عکس مستوی بھی موجبہ آئے گا جو شکل اوّل کا صغریٰ بن سکتا ہے، اور صغریٰ کلیہ ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ بن

سکتا ہے باقی چار ضربوں میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی دوسری اور چوتھی ضرب میں تو اس وجہ سے جاری نہیں ہوسکتی کہ ان دونوں ضربوں میں کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس مستوی بھی سالبہ کلیہ جو شکل اوّل کا صغریٰ نہیں بن سکتا، نیز چوتھی ضرب میں صغریٰ جزئیہ بھی ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا، اور چھٹی ضرب میں یہ دلیل اس وجہ سے جاری نہیں ہوسکتی کہ اس میں کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس مستوی بالکل ہی نہیں آتا، اور تیسری ضرب میں یہ دلیل اس وجہ سے جاری نہیں ہوسکتی کہ اس میں بھی صغریٰ جزئیہ ہے جو شکل اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔ (مفتاح التہذیب)

اب شکل ثالث کی ضروب منتجہ اور ضروب عقیمہ کو نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

نقشہ شکل ثالث

شکل ثالث کے نتیجہ دینے کے لئے صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کسی ایک مقدمہ کا کلیہ ہونا شرط ہے

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	کیفیت	مثالِ صغریٰ	مثالِ کبریٰ	مثالِ نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	شرائط موجود ہیں	کل انسان حیوان	کل انسان ناطق	بعض الحیوان ناطق
۲	//	موجبہ جزئیہ	// //	// // //	کل انسان حیوان	بعض الانسان کاتب	بعض الحیوان کاتب
۳	//	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	// // //	کل انسان حیوان	لاشئی من الانسان بفرس	بعض الحیوان لیس بفرس
۴	//	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	// // //	کل انسان حیوان	بعض الانسان لیس بکاتب	بعض الحیوان لیس بکاتب
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	// // //	بعض الحیوان انسان	کل حیوان جسم	بعض الانسان جسم
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	عقیم	کوئی مقدمہ کلیہ نہیں ہے	×	×	×
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	شرائط موجود ہیں	بعض الحیوان انسان	لاشئی من الحیوان بحجر	بعض الانسان لیس بحجر
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	عقیم	کوئی مقدمہ کلیہ نہیں	×	×	×
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	صغریٰ موجبہ نہیں ہے	×	×	×
۱۰	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	عقیم	// // //	×	×	×
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	//	// // //	×	×	×
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	//	// // //	×	×	×
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	//	// // //	×	×	×
۱۴	سالبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	//	صغریٰ موجبہ نہیں اور کوئی مقدمہ کلیہ نہیں	×	×	×

۱۵	سالبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	//	صغریٰ موجبہ نہیں ہے	×	×	×
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	//	صغریٰ موجبہ نہیں اور کوئی مقدمہ کلیہ نہیں ہے	×	×	×

نوٹ: یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ بعض افراد کے لئے اگر کسی حکم کو ثابت کیا گیا ہو اور بعض سے سکوت اختیار کیا گیا ہو تو یہ سکوت عدم کی دلیل نہیں جیسے مثال مذکور میں بعضُ الانسانِ جسمٌ، دیکھئے یہاں انسان کے بعض افراد کے لئے جسم کو ثابت کیا گیا ہے اور بعض افراد سے سکوت اختیار کیا گیا ہے تو یہ سکوت اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ دوسرے بعض افراد جسم نہیں ہوتے، اسی طرح اگر بعض افراد سے کسی حکم کی نفی کی گئی ہو اور بعض سے سکوت اختیار کیا گیا ہو تو یہ سکوت دوسرے بعض افراد کے لئے ثبوت کی دلیل نہیں مثال کے طور پر سالبہ جزئیہ کی مثال میں کہا گیا ہے بعضُ الانسانِ لیسَ بحجرٍ، دیکھئے یہاں انسان کے بعض افراد سے پتھر ہونے کی نفی کی گئی ہے تو یہ نفی اس بات کو مستلزم نہیں کہ انسان کے دوسرے بعض افراد پتھر ہیں۔ (مستفاد من التوضیحات)

فَصْلٌ: وَ شَرَائِطُ اِنْتَاجِ الشَّكْلِ الرَّابِعِ مَعَ كَثْرَتِهَا وَ قِلَّةِ جَدْوٰهَا مَذْكُوْرَةٌ فِی الْمَبْسُوْطَاتِ فَلَا عَلَيْنَا لَوْ تُرِكَ ذِكْرُهَا وَ كَذَا شَرَائِطُ سَائِرِ الْاَشْكَالِ بِحَسْبِ الْجِهَةِ لَا يَتَحَمَّلُ اَمْثَالُ رِسَالَتِیْ هٰذِهٖ لِبَيَانِهَا

ترجمہ: فصل! اور چوتھی شکل کے نتیجہ دینے کی شرطیں ان کے کثیر ہونے اور ان کے فائدے کم ہونے کے باوجود بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں، پس کوئی حرج نہیں ہے ہمارے اوپر اگر ان کے ذکر کو چھوڑ دیا جائے اور اسی طرح تمام شکلوں کی شرطیں جہت کے اعتبار سے میرا اس جیسا رسالہ ان کے بیان کی برداشت نہیں کر سکتا۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ چوتھی شکل کے نتیجہ دینے کی شرطیں بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اور چونکہ دیگر اشکال کے مقابلہ میں شکل رابع کی بہت کم ضربیں نتیجہ دیتی ہیں اور ان کا فائدہ بھی کم ہے اس لئے اگر ان کو بیان نہ کروں تو کوئی مضائقہ نہیں، اسی طرح جہت کے اعتبار سے چار شکلوں کے نتیجہ دینے کی کچھ شرطیں ہیں جن کو میرے اس رسالہ میں بیان کرنے کی گنجائش نہیں، اسی لئے ان کو بھی ترک کر دیا گیا ہے، عزیز بچو! میری بات سنو، مصنفؒ نے اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور اس شکل سے حصول فوائد کی کمی کی بناء پر اگرچہ کچھ نہیں لکھا اور بڑی بڑی کتابوں کے سپرد کر دیا لیکن میں آپ کے فائدہ کے پیش نظر شکل رابع کی شرطوں کو لکھنا مناسب سمجھتا ہوں، چنانچہ لکھ رہا ہوں غور سے دیکھو، شکل رابع کے نتیجہ دینے کی دو شرطیں ہیں مگر یہ دونوں شرطیں مانعۃ الخلو کے طور پر ہیں مانعۃ الجمع کے طور پر نہیں، یعنی دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط پائی جانی ضروری ہے اگر دونوں شرطیں جمع ہو جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن دونوں کا ارتفاع صحیح نہیں بلکہ کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی بھی شرط نہ پائی جائے تو پھر شکل رابع نتیجہ نہیں دے گی بلکہ عقیم ہوگی۔

پہلی شرط: صغریٰ کلیہ ہو اور دونوں مقدمے موجبہ ہوں۔

دوسری شرط: دونوں مقدموں میں سے کوئی ایک کلیہ ہو، اور دونوں مقدمے کیف میں یعنی ایجاب وسلب میں مختلف ہوں یعنی اگر ایک موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ ہو۔

مذکورہ شرائط کا لحاظ کرنے کی وجہ سے بقیہ شکلوں کی طرح شکل رابع کی بھی سولہ ضربیں نکلتی ہیں جن میں سے آٹھ ضربیں نتیجہ دیں گی اور بقیہ آٹھ ضربیں نتیجہ نہیں دیں گی یا عقیم ہوں گی کیونکہ شرائط متحقق نہ ہونے کی صورت میں اختلاف نتیجہ لازم آتا ہے جس کی وجہ سے آٹھ ضربیں ساقط ہو گئیں، کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں کے سالبہ ہونے کی چار ضربیں اختلاف نتائج کی وجہ سے ساقط ہو گئیں، اور صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ خواہ موجبہ کلیہ ہو یا موجبہ جزئیہ یہ دو ضربیں بھی اختلاف نتیجہ کی وجہ سے ساقط ہو گئیں، اور دونوں جزئیہ ہوں ایک سالبہ اور ایک موجبہ یہ دو ضربیں بھی ساقط ہو گئیں، سولہ میں آٹھ ضربیں جب ساقط ہو گئیں تو نتیجہ دینے والی ضربیں آٹھ رہ گئیں۔

(مفتاح التہذیب وشرح قطبی لمولانا اسلام الحق)

ضروب منتجہ: (۱) صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہوں تو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ وَ کُلُّ ناطقٍ انسانٌ، دیکھئے صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ بھی موجبہ کلیہ ہے اور یہ شکل رابع ہے کیونکہ شکل رابع قیاس کی وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول واقع ہوتی ہے اور یہاں حد اوسط انسان ہے جو کہ صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہے لہٰذا حد اوسط گرادیا جائے اور نتیجہ نکالا جائے چونکہ اس شکل کا نتیجہ دونوں مقدمہ کے موجبہ کلیہ ہونے کی صورت میں بھی موجبہ جزئیہ آتا ہے لہٰذا نتیجہ آئے گا بعضُ الحیوانِ ناطقٌ (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ (صغریٰ) وبعضُ الأسودِ انسانٌ (کبریٰ) نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی بعضُ الحَیوانِ أسودُ (۳) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ کلیہ آئیگا جیسے لاَ شَیْءَ مِنَ الاِنْسَانِ بحَجَرٍ وَ کُلُّ نَاطِقٍ انسَانٌ نتیجہ ہوگا لاَ شَیْءَ مِنَ الحَجَرِ بِنَاطِقٍ (۴) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئیگا جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ، ولاَ شَیْءَ مِنَ الفَرَسِ بِانسانٍ نتیجہ ہوگا بعضُ الحَیوانِ لیسَ بفَرَسٍ (۵) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے بعضُ الاِنْسَانِ أسْوَدُ، وَلاَ شَیْءَ مِنَ الحَجَرِ بانْسَانٍ نتیجہ ہوگا بعضُ الأسودِ لَیسَ بِحجَرٍ (۶) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئیگا جیسے بعضُ الحَیْوانِ لیسَ بأسوَدَ، وَ کُلُّ انسَانٍ حَیوَانٌ نتیجہ ہوگا بعضُ الأسوَدِ لیسَ بِانْسَانٍ (۷) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ، وبعضُ الأَسْوَدِ لیسَ بانسانٍ نتیجہ ہوگا بعضُ الحَیوانِ لیسَ بأسوَدَ (۸) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو تو نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا جیسے لاَ شَیْءَ مِنَ الاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَ بَعْضُ الأسودِ اِنْسَانٌ نتیجہ ہوگا بعضُ الحجَرِ لَیسَ باسوَدَ۔ (مفتاح التہذیب)

ضروب عقیمہ یعنی غیر منتجہ بھی آٹھ ہیں (۱) صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ کلیہ (۲) صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ

موجبہ جزئیہ (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ سالبہ جزئیہ (۴) صغریٰ سالبہ کلیہ کبریٰ سالبہ کلیہ (۵) صغریٰ سالبہ کلیہ کبریٰ سالبہ جزئیہ (۶) صغریٰ سالبہ جزئیہ کبریٰ موجبہ جزئیہ (۷) صغریٰ سالبہ جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ (۸) صغریٰ سالبہ جزئیہ کبریٰ سالبہ جزئیہ۔

شکل رابع کا نتیجہ: اس شکل کا نتیجہ دو ضربوں میں موجبہ جزئیہ اور ایک ضرب میں سالبہ کلیہ اور بقیہ تمام ضربوں میں سالبہ جزئیہ آتا ہے، اب ضروب منتجہ کی تفصیل اور ان کی مثالیں نیز ضروب غیر منتجہ وغیرہ کو تفصیلا نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں،

نقشہ شکل رابع

شکل رابع کے نتیجہ دینے کے لئے دونوں مقدموں کا موجبہ ہونا اور صغریٰ کا کلیہ ہونا یا دونوں مقدموں کا ایجاب اور سلب میں مختلف ہونا اور کسی ایک کا کلیہ ہونا شرط ہے،

نمبر	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	مثال نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	شرط اوّل کے پائے جانیکی وجہ سے	کل فرس حیوان	کل صاہل فرس	بعض الحیوان صاہل
۲	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	// // // //	کل ناہق حمار	بعض الحیوان ناہق	بعض الحمار ناہق
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	شرط دوم کے پائے جانیکی وجہ سے	کل انسان ناطق	لاشئی من الفرس بانسان	بعض الناطق لیس بفرس
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	// // // //	کل شجر جسم	لاشئی من الفرس بشجر	بعض الجسم لیس بفرس
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	عقیم	دونوں شرطیں مفقود ہونیکی وجہ سے عقیم ہے			
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	//	// // // //			
۷	موجبہ جزئیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	شرط دوم کے پائے جانیکی وجہ سے	بعض الحیوان انسان	لاشئی من الحجر بحیوان	بعض الانسان لیس بحجر
۸	موجبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	عقیم	دونوں شرطیں مفقود ہونیکی وجہ سے عقیم ہے			
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	شرط دوم کے پائے جانیکی وجہ سے	لاشئی من الانسان بغنم	کل ناطق انسان	لاشئی من الغنم بناطق
۱۰	// //	موجبہ جزئیہ	// //	// // // //	لاشئی من الفرس بانسان	بعض الصاہل فرس	بعض الانسان لیس بصاہل
۱۱	// //	سالبہ کلیہ	عقیم	دونوں شرطیں نہ پائے جانیکی وجہ سے			
۱۲	// //	سالبہ جزئیہ	//	// // // //			

۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	شرط دوم کے پائے جانے کی وجہ سے	بعض الحیوان لیس بحمار	کل فرس حیوان	بعض الحمار لیس بفرس
۱۴	//	موجبہ جزئیہ	عقیم	دونوں شرطیں نہ پائے جانے کی وجہ سے			
۱۵	//	سالبہ کلیہ	//	// // // //			
۱۶	//	سالبہ جزئیہ	//	// // // //			

شکل رابع کا نتیجہ جانچنے کی پانچ دلیلیں ہیں:۔ (۱) دلیل خلف (۲) عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ (۳) عکس مقدمتین (۴) عکس صغریٰ (۵) عکس صغریٰ، ان میں سے ہر ایک کی تفصیل و توضیح شرح تہذیب میں دیکھیں،

> **فَائِدَةٌ:** وَ لَعَلَّكَ عَلِمْتَ مِمَّا اَلْقَيْنَا عَلَيْكَ اَنَّ النَّتِيْجَةَ فِى الْقِيَاسِ تَتْبَعُ اَدْوَنَ الْمُقَدَّمَتَيْنِ فِى الْكَيْفِ وَ الْكَمِّ وَ الْاَدْوَنُ فِى الْكَيْفِ هُوَ السَّلْبُ وَ فِى الْكَمِّ هُوَ الْجُزْئِيَّةُ فَالْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ مِنْ مُوْجَبَةٍ وَ سَالِبَةٍ يُنْتِجُ سَالِبَةً وَ الْمُرَكَّبُ مِنْ كُلِّيَّةٍ وَ جُزْئِيَّةٍ اِنَّمَا يُنْتِجُ جُزْئِيَّةً وَالْمُرَكَّبُ مِنَ الْكُلِّيَّتَيْنِ فَرُبَمَا يُنْتِجُ كُلِّيَّةً وَ قَدْ يُنْتِجُ جُزْئِيَّةً

ترجمہ: یہ فائدہ ہے، اور شاید کہ آپ نے جان لیا ان باتوں سے جن کو ہم نے تم پر القاء کیا کہ قیاس کے اندر نتیجہ تابع ہوتا ہے دونوں مقدموں سے اس مقدمہ کے جو کیف اور کم میں گھٹیا اور کمتر ہو اور کیف میں گھٹیا اور کمتر سالبہ ہے اور کم میں جزئیہ ہے، لہٰذا وہ قیاس جو موجبہ اور سالبہ سے مرکب ہو نتیجہ سالبہ دیگا اور وہ قیاس جو کلیہ اور جزئیہ سے مرکب ہو تو نتیجہ جزئیہ دیگا، اور بہر حال وہ قیاس جو دو کلیوں سے مرکب ہو تو بسا اوقات یہ کلیہ نتیجہ دیتا ہے اور کبھی جزئیہ نتیجہ دیتا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس فائدہ کے ذیل میں مصنفؒ نے ایک اصل اور ضابطہ بیان کیا ہے جو اشکال اربعہ کے سلسلے میں بے حد مفید ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ قیاس کے اندر نتیجہ ہمیشہ ارزل اور گھٹیا کے تابع ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں مقدموں میں سے جو کیف اور کم کے اعتبار سے ارزل اور گھٹیا ہوگا نتیجہ میں اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ اشکال اربعہ کی مثالوں سے آپ اس کو بخوبی سمجھ چکے ہیں، اور کیف یعنی ایجاب و سلب میں ارزل اور گھٹیا سلب ہے اور کم یعنی کلیت اور جزئیت میں ارزل اور کمتر جزئیت ہے، لہٰذا اس ضابطہ کے مطابق جو قیاس موجبہ و سالبہ سے مرکب ہوگا اس کا نتیجہ سالبہ آئے گا اور جو قیاس کلیہ اور جزئیہ سے مرکب ہوگا اس کا نتیجہ جزئیہ آئے گا اور جو قیاس دو کلیوں سے مرکب ہو یعنی صغریٰ بھی کلیہ ہو اور کبریٰ بھی کلیہ ہو تو اس صورت میں نتیجہ کبھی کلیہ ہوتا ہے اور کبھی جزئیہ، چنانچہ شکل اوّل میں نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا اور بقیہ تمام اشکال میں جزئیہ، اس لئے کہ تمام شکلوں کے مقابلے میں شکل اوّل کی یہی خصوصیت ہے یعنی نتیجہ کا موجبہ کلیہ آنا شکل اوّل ہی کے ساتھ خاص ہے بقیہ شکلوں میں نتیجہ موجبہ کلیہ نہیں آتا

الغرض مصنفؒ نے یہ بیان کیا کہ نتیجہ کے سلسلے میں مناطقہ کا نظریہ یہ ہے کہ نتیجہ ہمیشہ دونوں مقدموں میں سے ارزل کے تابع ہوتا ہے لیکن شیخ بو علی بن سینا نے اشارات میں یہ بیان کیا ہے کہ یہ حکم مطلق نہیں ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ نتیجہ کیت میں صغریٰ کے تابع ہوتا ہے اور کیفیت اور جہت میں کبریٰ کے تابع ہوتا ہے، البتہ دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ صغریٰ ممکنہ ہو اور کبریٰ ضروریہ کے علاوہ ہو تو اس صورت میں نتیجہ فعل اور قوت میں صغریٰ کے تابع ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ موجبہ ضروریہ ہو اور کبریٰ مطلقہ ہو تو اس صورت میں بھی نتیجہ صغریٰ کے تابع ہوتا ہے۔ (مرأۃ حاشیہ مرقات، التشریحات)

فائدۃٌ جلیلۃٌ لضبطِ حدّ الاشکالِ الاربعۃِ وشرائطِھا: اشکال اربعہ کی تعریف اور ان کے نتیجہ دینے کی شرطیں مندرجہ ذیل فارسی اشعار میں مذکور ہیں اگر ان کو یاد کر لیا جائے تو اشکال اربعہ کی حقیقت مختصر لفظوں میں ہمارے دماغ میں رچ بس جائے گی اور جب ان کو کبھی بیان کرنے کی ضرورت پیش آئے گی تو بہت ہی قلیل وقت میں آپ اشکال اربعہ کی تعریف اور اس کے شرائط کو بیان کر سکتے ہیں۔

اشعار یہ ہیں،

اوسط ار محمولِ صاد و ہم بود موضوع کاف — داں تو او را شکل اوّل چہارمی بر عکس آں

گر بود محمولِ ہر دو باشد آں شکلِ دوم — در سوم موضوع ہر دو یاد دار اے نکتہ داں

اشعار میں صاد سے مراد صغریٰ اور کاف سے مراد کبریٰ ہے، اور ہر دو سے مراد صغریٰ اور کبریٰ ہے، اشعار کا ترجمہ یہ ہے، حد اوسط اگر صغریٰ کا محمول نیز کبریٰ کا موضوع ہو تو اسکو شکل اوّل جان اور (شکل) چہارم میں اسکے برعکس ہے (یعنی شکل چہارم میں حد اوسط صغریٰ کا موضوع اور کبریٰ کا محمول ہوتی ہے) اگر (حد اوسط) دونوں کا محمول ہو تو یہ شکل دوم ہے، اور شکل سوم میں (حد اوسط) دونوں کا موضوع یاد رکھ اے نکتہ داں (باریک بیں) (معراج التھذیب و توضیحات)

شرائط انتاج

اشعار: مِش کِک باوّل است و بثانی کِک و خلاف — مِش در سوم بکاف یک ہر دو یاد دار

یا مِیم ہر دو باشد و باکِص بچارمیں — یا اختلاف ہر دو بکاف یکے شمار

اشعار میں مِش سے مراد صغریٰ کا موجبہ ہونا ہے اور کِک سے مراد کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے اور خلاف سے مراد صغریٰ اور کبریٰ کا ایجاب اور سلب میں مختلف ہونا ہے اور کاف یکے سے مراد کسی ایک کا کلیہ ہونا ہے، اسی طرح مِیم سے مراد موجبہ ہونا ہے، اور کِص سے مراد صغریٰ کا کلیہ ہونا ہے، اشعار کا ترجمہ یہ ہے، صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا شکل اوّل میں ہے، اور شکل ثانی میں کبریٰ کا کلیہ ہونا اور صغریٰ و کبریٰ کا ایجاب و سلب میں مختلف ہونا ہے صغریٰ کا موجبہ ہونا اور دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ یاد رکھ، یا دونوں مقدمہ موجبہ ہو گا صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ شکل رابع میں یا دونوں مقدموں کا ایجاب اور سلب میں مختلف ہونا کسی ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ شمار کر۔ (توضیحات)

فَصْلٌ فِی الْاِقْتِرَانِیَّاتِ مِنَ الشَّرْطِیَّاتِ وَ حَالُهَا فِی الْاَشْکَالِ الْاَرْبَعَۃِ وَالضُّرُوْبِ الْمُنْتِجَۃِ وَالشَّرَائِطِ الْمُعْتَبَرَۃِ کَحَالِ الْاِقْتِرَانِیَّاتِ مِنَ الْحَمْلِیَّاتِ سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ مِثَالُ الشَّکْلِ الْاَوَّلِ فِی الْمُتَّصِلَۃِ کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوانًا وَ کُلَّمَا کَانَ حَیَوانًا کَانَ جِسْمًا یُنْتِجُ کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ جِسْمًا مِثَالُ الشَّکْلِ الثَّانِیْ کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوانًا وَلَیْسَ اَلْبَتَّۃَ اِذَا کَانَ حَجَرًا کَانَ حَیَوانًا یُنْتِجُ لَیْسَ اَلْبَتَّۃَ اِنْ کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَجَرًا وَ مِثَالُ الثَّالِثِ مِنْهَا کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوانًا وَ کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ کَاتِبًا یُنْتِجُ قَدْ یَکُوْنُ اِذَا کَانَ زَیْدٌ حَیَوانًا کَانَ کَاتِبًا

ترجمہ: یہ فصل ہے شرطیات کے اقترانیات کے بیان میں، اور ان کا حال چاروں شکلوں (کے منعقد ہونے) میں اور نتیجہ دینے والی ضربوں اور شرائطِ معتبرہ میں حملیات کے اقترانیات کے حال کے مانند ہے برابر سرابر، شکل اوّل کی مثال متصلہ میں کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوانًا وَ کُلَّمَا کَانَ حَیَوانًا کَانَ جِسْمًا ہے، نتیجہ دیگا کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ جِسْمًا (اور) شکل ثانی کی مثال کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ انسَانًا کَانَ حَیَوانًا، وَلَیْسَ اَلْبَتَّۃَ اِذَا کَانَ حَجَرًا کَانَ حَیَوانًا (ہے) نتیجہ دیگا لَیْسَ اَلْبَتَّۃَ اِنْ کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَجَرًا، (اور) ان میں سے (شکل) ثالث کی مثال کُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ انسانًا کَانَ حیوانًا وکُلَّمَا کَانَ زَیْدٌ انسانًا کَانَ کاتِبًا (ہے) نتیجہ دیگا قَدْ یَکُوْنُ اِذَا کَانَ زَیْدٌ حیوانًا کَانَ کاتِبًا۔

تحقیق وتشریح: قیاس کی بحث کے شروع میں یہ بتلایا جاچکا ہے کہ قیاس کی ابتداءً دو قسمیں ہیں ایک استثنائی اور دوسری اقترانی، پھر قیاس اقترانی کی دو قسمیں ہیں ایک حملی اور دوسری شرطی، اس سے پہلے قیاس اقترانی حملی کو بیان کیا جارہا تھا اب یہاں سے قیاس اقترانی حملی کی بحث شروع کرتے ہیں، اور قیاس اقترانی کی شرطی کی تعریف، بھی گذر چکی یعنی اقترانی شرطی وہ قیاس ہے جو صرف قضایا حملیہ سے مرکب نہ ہو بلکہ یا تو صرف شرطیات سے مرکب ہو یا شرطیہ اور حملیہ دونوں طرح کے قضیوں سے مرکب ہو، الغرض ماقبل میں ان اشکال کا تذکرہ تھا جو خالص حملیات سے مرکب ہوتی تھیں اب یہاں سے ان اشکال کو بیان فرمارہے ہیں جو صرف شرطیات یا شرطیہ اور حملیہ دونوں سے مرکب ہوتی ہیں، یہ بات ذہن میں بٹھالیں کہ حملیات جس طرح بدیہی اور نظری ہوتے ہیں اور نظری ہونے کی صورت میں دلیل کے محتاج ہوتے ہیں جس کے لئے اشکالِ اربعہ کا انعقاد کیا جاتا ہے اسی طرح شرطیات بھی کبھی بدیہی ہوتے ہیں اس کیلئے دلیل کی ضرورت نہیں پڑتی جیسے کُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فَالنَّھارُ موجُوْدٌ، اور کبھی نظری ہوتے ہیں اور اس کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے جیسے متی وجد الممکنُ وجدَ الوجِبُ (مصفات) الغرض جب شرطیات نظری ہوتے ہیں تو ان کی معرفت کے لئے بھی دلیل قائم کرنے کی ضرورت پڑے گی جس کے لئے یہاں

بھی اشکال اربعہ کا انعقاد کیا جائے گا، چنانچہ صاحب کتاب فرماتے ہیں قیاس اقترانی شرطی کا حکم چاروں شکلوں کے منعقد ہونے اور ضروت منتجہ اور ان کی شرطوں کے بارے میں بعینہ وہی ہے جو قیاس اقترانی حملی کا حکم ہے لہٰذا جس طرح وہاں ہر شکل میں سولہ ضربیں نکلتی تھیں جن میں بعض نتیجہ دینے والی تھیں اور بعض نہیں اسی طرح یہاں بھی ہوگا اور جس طرح وہاں اشکال اربعہ کے نتیجہ دینے کے لئے چند شرائط کا ہونا ضروری تھا ان شرطوں کا یہاں بھی اعتبار کرنا ضروری ہوگا دونوں میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں ہے، لہٰذا قضیہ شرطیہ میں حد اوسط اگر صغریٰ میں تالی کی جگہ اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ ہو تو وہ شکل اول ہوگی، اور اگر اس کا برعکس ہو تو وہ شکل رابع کہلائے گی اور اگر صغریٰ وکبریٰ دونوں میں تالی کی جگہ ہو تو اس کو شکل ثانی کہا جائے گا اور اگر دونوں میں مقدم کی جگہ ہو تو یہ شکل ثالث ہے۔ نیز یہ بھی یاد رکھئے کہ قیاس اقترانی شرطی کی کل پانچ صورتیں نکلتی ہیں، (۱) صغریٰ وکبریٰ دونوں متصلہ ہوں (۲) دونوں منفصلہ ہوں (۳) ایک متصلہ اور ایک حملیہ ہو (۴) ایک منفصلہ اور ایک حملیہ ہو (۵) ایک متصلہ اور ایک منفصلہ ہو۔ ان پانچوں صورتوں میں سے ہر ایک میں اشکال اربعہ کا انعقاد ہوگا۔ مصنفؒ نے ان صورتوں میں سے پہلی صورت میں تین شکلیں قائم کرکے ہر شکل کی ضرب اول کی مثال دی ہے اور بقیہ مثالوں کو آپ کے اوپر چھوڑ دیا ہے کہ آپ ان دی ہوئی مثال پر قیاس کرکے بقیہ مثالوں کو خود نکال لیں، اور چوتھی شکل کی بالکل مثال ہی نہیں دی ہے بلکہ اسے سرے سے ترک کردیا ہے ترک کرنے کی وجہ پہلے ہی بتائی جاچکی ہے کہ اس میں مشکلات زیادہ ہیں اور فائدے کم اس لئے اسے ترک کرنا ہی اچھا ہے تاکہ آپ کا ذہن خواہ مخواہ کیلئے منتشر نہ ہو، نیز مصنفؒ نے قیاس اقترانی شرطی کی پانچ صورتوں میں سے تین صورتوں کو بیان کیا ہے (۱) صغریٰ وکبریٰ دونوں متصلہ ہوں (۲) دونوں منفصلہ ہوں (۳) ایک متصلہ اور ایک منفصلہ ہو۔ باقی دو صورتیں یعنی ایک حملیہ اور ایک متصلہ اور ایک متصلہ اور ایک منفصلہ اختصار کے پیش نظر ذکر نہیں کی ہیں، مصنفؒ کی ذکر کردہ تینوں صورتوں کے بیان کرنے کے بعد انشاء اللہ آخری دو صورتوں کو بندہ آپ کے سامنے بیان کریگا۔ مذکورہ بالا عبارت میں پہلی صورت کو بیان کیا گیا ہے اور اس کی تین شکلیں قائم کرکے ہر شکل کی ضرب اول کی مثال دی ہے چنانچہ اب ان کو ذکر کیا جاتا ہے۔

پہلی صورت کی شکل اول: یعنی وہ قیاس اقترانی شرطی جو دو شرطیہ متصلہ قضیوں سے مرکب ہو اسکی شکل اول جیسے كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ إِنسَانًا كَانَ حَيَوَانًا یعنی جب جب بھی زید انسان ہوگا تو حیوان ہوگا (صغریٰ متصلہ موجبہ کلیہ) وَ كُلَّمَا كَانَ حَيَوَانًا كَانَ جِسمًا یعنی جب جب بھی حیوان ہوگا تو جسم ہوگا (کبریٰ متصلہ موجبہ کلیہ) دیکھئے یہ قضیہ قیاس اقترانی شرطی کی شکل اول ہے کیونکہ یہاں حد اوسط كَانَ حَيوَانًا ہے، جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے اور چونکہ یہ دونوں قضیے متصلہ موجبہ کلیہ ہیں لہٰذا یہ شکل اول کی ضرب اول ہے، اور شکل اول کی ضرب اول کا نتیجہ موجبہ کلیہ آتا ہے لہٰذا یہاں بھی حد اوسط کو گرانے کے بعد نتیجہ موجبہ کلیہ آئے گا یعنی كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ جِسمًا۔

شکل ثانی کی مثال: جس کا صغریٰ وکبریٰ دونوں متصلہ ہوں جیسے كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ انسانًا كَانَ حَيَوَانًا، (صغریٰ متصلہ موجبہ کلیہ) وَلَيْسَ الْبَتَّةَ إِذَا كَانَ حَجَرًا كَانَ حَيَوَانًا (کبریٰ متصلہ سالبہ کلیہ) یہ قیاس اقترانی شرطی کی شکل ثانی ہے کیونکہ یہاں حد اوسط كَانَ حيوانًا ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں تالی کی جگہ واقع ہے،

اور چونکہ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے لہٰذا یہ شکل ثانی کی ضرب اوّل ہے اور شکل ثانی کی ضرب اوّل کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے، لہٰذا یہاں بھی حد اوسط کو گرا دینے کے بعد نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لَيْسَ الْبَتَّةَ اِنْ كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ حَجَرًا۔

شکل ثالث کی مثال: جس کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں جیسے كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ انسانًا كَانَ حيوانًا (صغریٰ متصلہ موجبہ کلیہ) وكُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ انسانًا كَانَ كَاتِبًا (کبریٰ متصلہ موجبہ کلیہ) دیکھئے مثال مذکور میں حد اوسط كَانَ زَيْدٌ انسانًا ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مقدم کی جگہ واقع ہے لہٰذا یہ قیاس اقترانی شرطی کی شکل ثالث ہے اور چونکہ صغریٰ وکبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہے لہٰذا یہ شکل ثالث کی ضرب اوّل ہے اور شکل ثالث کا نتیجہ چونکہ موجبہ کلیہ نہیں آتا بلکہ موجبہ جزئیہ یا سالبہ جزئیہ آتا ہے لہٰذا حد اوسط کو گرانے کے بعد نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی قَدْ يَكُوْنُ اِذَا كَانَ زَيْدٌ حيوانًا كَانَ كَاتِبًا. یہ ساری مثالیں پہلی صورت کی تھیں اب آگے دوسری اور تیسری صورتوں کی مثال اس طرح چوتھی اور پانچویں صورتوں کی مثال پیش کی جا رہی ہے ملاحظہ فرمائیں،

> **وَ اَمَّا الْاِقْتِرَانِيُّ الشَّرْطِيُّ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُنْفَصِلَاتِ مِثَالُهُ مِنَ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ اِمَّا كُلُّ اَ بَ اَوْ كُلُّ جَ دَ وَ دَائِمًا كُلُّ دَ هَ اَوْ كُلُّ دَ رَ يُنْتِجُ دَائِمًا اِمَّا كُلُّ اَ بَ اَوْ كُلُّ جَ هَ اَوْ كُلُّ دَ رَ وَ اَمَّا الْاِقْتِرَانِيُّ الشَّرْطِيُّ الْمُرَكَّبُ مِنْ حَمْلِيَّةٍ وَ مُتَّصِلَةٍ فَكَقَوْلِنَا كُلَّمَا كَانَ بَ جَ فَكُلُّ جَ اَ اَوْ كُلُّ ءَ اَ يُنْتِجُ كُلَّمَا كَانَ بَ جَ فَكُلُّ جَ اَ وَ عَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ بَاقِيُ التَّرْكِيْبَاتِ**

ترجمہ: اور بہر حال وہ اقترانی شرطی جو چند منفصلات سے مرکب ہو، اس کی مثال شکل اوّل سے اِمَّا كُلُّ اَ بَ اَوْ كُلُّ جَ دَ وَ دَائِمًا كُلُّ دَ هَ اَوْ كُلُّ دَ رَ ہے، نتیجہ دیگی دائِمًا اِمَّا كُلُّ اَ بَ اَوْ كُلُّ جَ هَ اَوْ كُلُّ دَ رَ، اور بہر حال وہ اقترانی شرطی جو حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو پس جیسے ہمارا قول كُلَّمَا كَانَ بَ جَ فَكُلُّ جَ اَ اَوْ كُلُّ ءَ اَ ہے نتیجہ دے گی كُلَّمَا كَانَ بَ جَ فَكُلُّ جَ اَ اور اسی قیاس پر باقی ترکیبیں ہیں،

تحقیق وتشریح: مذکورہ بالا عبارت میں مصنفؒ نے اس اقترانی شرطی کی مثال دی ہے جو صرف منفصلات سے مرکب ہو یا متصلہ اور حملیہ سے مرکب ہو اور مثال بھی اختصار کے پیش نظر صرف شکل اوّل کی ضرب اوّل کی دی ہے چنانچہ ملاحظہ ہو،

دوسری صورت کی شکل اوّل کی مثال: یعنی اس قیاس اقترانی شرطی کی شکل اوّل کی مثال جو دو شرطیہ منفصلہ قضیوں سے مرکب ہو جیسے اِمَّا كُلُّ اَ بَ اَوْ كُلُّ جَ دَ (صغریٰ منفصلہ موجبہ کلیہ) وَ دَائِمًا كُلُّ دَ هَ اَوْ كُلُّ دَ رَ (کبریٰ منفصلہ موجبہ کلیہ) دیکھئے قیاس اقترانی کی دوسری صورت ہے اور چونکہ حد اوسط اس میں "دَ" ہے جو صغریٰ میں تالی کی جگہ اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ واقع ہے لہٰذا یہ شکل اوّل ہے اور چونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہے لہٰذا یہ شکل اوّل

کی ضرب اوّل ہے اور یہ نتیجہ موجبہ کلیہ دیتی ہے، پس نتیجہ موجبہ کلیہ آئے گا یعنی دائِمًا اِمَّا کُلُّ اَ بَ اَوْ کُلُّ جَ ہَ اَوْ کُلُّ دَ زَ. اس دوسری صورت کی مثال مذکور سے ایک واضح مثال ذکر کرتا ہوں غور سے دیکھئے اور وہ مثال یہ ہے دائِمًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الْعَدَدُ زَوْجًا وَ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ فَرْدًا (عدد ہمیشہ یا تو جفت ہوگا یا طاق ہوگا) یہ صغریٰ متصلہ ہے، وَدائِمًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الزَّوْجُ زَوْجَ الزَّوْجِ اَوْ یَکُوْنَ زَوْجَ الْفَرْدِ، (اور جفت ہمیشہ یا تو جفت کا جفت ہوگا جیسے آٹھ کا عدد، یا طاق کا جفت ہوگا جیسے دو کا عدد) یہ کبریٰ منفصلہ ہے اور حد اوسط اس میں ”زوج“ ہے اور چونکہ یہ دونوں موجبہ کلیہ ہے لہٰذا یہ شکل اوّل کی ضرب اوّل ہے اور یہ موجبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے لہٰذا حد اوسط کو جب گرادیا تو نتیجہ موجبہ کلیہ نکلا یعنی دائِمًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الْعَدَدُ زَوْجَ الزَّوْجِ اَوْ یَکُوْنَ زَوْجَ الفردِ اَوْ یَکُوْنَ فَرْدًا. (عدد ہمیشہ یا تو جفت ہوگا، یا طاق کا جفت ہوگا یا طاق ہوگا) (مفتاح التہذیب)

تیسری صورت: یعنی وہ قیاس اقترانی شرطی جس میں ایک متصلہ اور دوسرا حملیہ ہو اس کی مثال جیسے کُلَّمَا کَانَ بَ جَ فَکُلُّ جَ اَ (صغریٰ متصلہ) اَوْ کُلُّ ءَ اَ (کبریٰ حملیہ) اس مثال میں حد اوسط ”ج“ ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں موضوع واقع ہے لہٰذا یہ شکل اوّل ہوئی اور چونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہیں لہٰذا یہ ضرب اوّل ہوئی اور ضرب اوّل موجبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے، پس حد اوسط کو گرانے کے بعد نتیجہ ہوگا کُلَّمَا کَانَ بَ جَ فَکُلُّ جَ اَ، اس تیسری صورت کی مثال مذکور سے ایک واضح مثال سنئے اور وہ یہ ہے کُلَّمَا کَانَ هٰذَا الشَّیُٔ اِنسانًا فهُوَ حیوَانٌ (کوئی بھی چیز جب انسان ہوگی تو حیوان ضرور ہوگی) یہ شرطیہ متصلہ ہے اور صغریٰ ہے، وَکُلُّ حیوانٍ جسمٌ (اور ہر حیوان جسم رکھنے والا ہے) یہ قضیہ حملیہ ہے اور کبریٰ ہے، اور حد اوسط اس مثال میں حیوان ہے جب اس کو ساقط کردیا تو نتیجہ نکلا کُلَّمَا کَانَ هٰذَا الشَّیُٔ اِنسانًا کَانَ جِسمًا (جب بھی کوئی چیز انسان ہوگی تو جسم دار ہوگی) (مفتاح التہذیب) قیاس اقترانی شرطی کی مذکورہ تینوں صورتیں تو کتاب میں مذکور ہیں البتہ چوتھی اور پانچویں صورتیں جو مذکور نہیں تو میں اب ان کو ذکر کرتا ہوں لہٰذا غور سے سنئے،

چوتھی صورت: یعنی وہ قیاس اقترانی شرطی جو حملیہ اور منفصلہ سے مرکب ہو، پھر صغریٰ یا تو حملیہ ہوگا یا شرطیہ منفصلہ، اوّل کی مثال هٰذَا عَدَدٌ (صغریٰ) وَدائِمًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الْعَدَدُ زَوجًا اَوْ یَکُوْنَ فَرْدًا (کبریٰ) دیکھئے مثال مذکور میں صغریٰ حملیہ ہے اور کبریٰ شرطیہ منفصلہ ہے اور حد اوسط ”العدد“ ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ واقع ہے لہٰذا حد اوسط کو گرانے کے بعد نتیجہ ہوگا هٰذَا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا اور ثانی کی مثال یہ ہے دائِمًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ یَکُوْنَ فَرْدًا (صغریٰ) وَکُلُّ زَوْجٍ مُنْقَسِمٌ بِمُتَسَاوِیَیْنِ (اور ہر جفت برابر تقسیم ہوتا ہے) یہ کبریٰ ہے۔ دیکھئے مثال مذکور میں صغریٰ منفصلہ ہے اور کبریٰ حملیہ ہے اور حد اوسط ”زوج“ ہے جو صغریٰ میں تالی کی جگہ واقع ہے اور کبریٰ میں موضوع واقع ہے لہٰذا اس کو گرادیا تو نتیجہ نکلا دائِمًا اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الْعَدَدُ مُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِیَیْنِ اَوْ یَکُوْنَ فَرْدًا (عدد یا تو ہمیشہ برابر تقسیم ہوگا یا طاق ہوگا)

پانچویں صورت: یعنی وہ قیاس اقترانی شرطی ہے جو شرطیہ متصلہ اور شرطیہ منفصلہ سے مرکب ہو،

پھر صغریٰ یا تو متصلہ ہوگا یا منفصلہ، اوّل کی مثال یہ ہے كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّئُ ثَلٰثَةً فَهُوَ عَدَدٌ (یہ چیز جب بھی تین ہوگی تو عدد ہوگی) یہ صغریٰ ہے وَ دَائِمًا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا (عدد ہمیشہ یا تو جفت ہوگا یا طاق ہوگا) یہ کبریٰ ہے۔ دیکھئے مثال مذکور میں صغریٰ متصلہ ہے اور کبریٰ منفصلہ ہے اور حد اوسط اس میں "عدد" ہے لہٰذا جب اس کو گرا دیا تو نتیجہ نکلا كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّئُ ثَلٰثَةً فَهُوَ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ زَوْجًا اَوْ يَكُوْنَ فَرْدًا، اور جب صغریٰ منفصلہ اور کبریٰ متصلہ ہو اس کی مثال یہ ہے اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا وَ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ فَرْدًا (شرطیہ منفصلہ صغریٰ) وَ كُلَّمَا كَانَ الْعَدَدُ زَوْجًا كَانَ مُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِيَيْنِ (شرطیہ متصلہ کبریٰ) اس میں حد اوسط "زوج" ہے اس کو گرانے کے بعد نتیجہ نکلے گا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْعَدَدُ مُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِيَيْنِ اَوْ يَكُوْنَ فَرْدًا۔

قوله وعلىٰ هٰذَا القياس: اس عبارت کا مطلب یہ ہے، کہ قیاس اقترانی شرطی کی کئی قسموں میں سے مصنف ؒ نے پہلی قسم کے اندر تین شکلوں کا انعقاد کر کے مثالیں پیش کیں اور دوسری اور تیسری قسم کے اندر صرف شکل اوّل کا انعقاد کر کے مثالیں پیش کی ہیں، اور چوتھی اور پانچویں قسم کا بالکل تذکرہ نہیں کیا ہے اور ان پانچوں صورتوں میں سے ہر ایک میں چاروں شکلیں بن سکتی ہیں اور ہر شکل میں سولہ ضربیں نکل سکتی ہیں اختصار کے پیش نظر ان سب کو ذکر نہیں کیا گیا ہے نمونہ کے طور پر صرف پہلی صورت کی تین شکلوں کی مثالیں اور دوسری و تیسری صورت کی صرف شکل اوّل کی ضرب اوّل کی مثالیں دی گئی ہیں، بقیہ صورتوں اور شکلوں اور تمام ضروب کی مثالوں کو مذکورہ مثال پر قیاس کر کے آپ خود نکال لیں۔

تنبیہ: مصنف ؒ کی عبارت مِثَالُهٗ سے پہلے فا ہونی چاہئے کیونکہ مثالہ، امّا کا جواب واقع ہے اور اَمّا کے جواب میں فا کالانا ضروری ہے۔ (ظفر عفا اللہ عنہ)

فَصْلٌ فِي الْقِيَاسِ الْاِسْتِثْنَائِي وَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ مُقَدَّمَتَيْنِ اَوْ قَضِيَّتَيْنِ اِحْدٰهُمَا شَرْطِيَّةٌ وَالْاُخْرٰى حَمْلِيَّةٌ وَ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُمَا كَلِمَةُ الْاِسْتِثْنَاءِ اَعْنِيْ اِلَّا وَاَخَوَاتُهَا وَ مِنْ ثَمَّ يُسَمّٰى اِسْتِثْنَائِيًا فَاِنْ كَانَتِ الشَّرْطِيَّةُ مُتَّصِلَةً فَاِسْتِثْنَاءُ عَيْنِ الْمُقَدَّمِ يُنْتِجُ عَيْنَ التَّالِيْ وَ اِسْتِثْنَاءُ نَقِيْضِ التَّالِيْ يُنْتِجُ رَفْعَ الْمُقَدَّمِ كَمَا تَقُوْلُ كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا لٰكِنَّ الشَّمْسَ طَالِعَةٌ يُنْتِجُ فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ لٰكِنَّ النَّهَارَ لَيْسَ بِمَوْجُوْدٍ يُنْتِجُ فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ وَ اِنْ كَانَتْ مُنْفَصِلَةً حَقِيْقِيَّةً فَاِسْتِثْنَاءُ عَيْنِ اَحَدِهِمَا يُنْتِجُ نَقِيْضَ الْاٰخَرِ وَ بِالْعَكْسِ وَ فِيْ مَانِعَةِ الْجَمْعِ يُنْتِجُ الْقِسْمَ الْاَوَّلَ دُوْنَ الثَّانِيْ وَ فِيْ مَانِعَةِ الْخُلُوِّ الْقِسْمَ الثَّانِيَ دُوْنَ الْاَوَّلِ وَ هٰهُنَا قَدِ انْتَهَتْ مَبَاحِثُ الْقِيَاسِ بِالْقَوْلِ الْمُجْمَلِ وَ التَّفْصِيْلُ مَوْكُوْلٌ اِلَى الْكُتُبِ الطِّوَالِ وَ الْاٰنَ نَذْكُرُ طَرَفًا مِنْ لَوَاحِقِ الْقِيَاسِ

ترجمہ: یہ فصل ہے قیاس استثنائی کے بیان میں، اور وہ مرکب ہے دو مقدموں یعنی ایسے دو قضیوں سے جن میں کا ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہو اور ان دونوں کے درمیان کلمہ استثناء یعنی اِلّا اور اسکے اخوات متخلل ہوں (واقع ہوں) اور اسی وجہ سے اس کا نام استثنائی رکھا جاتا ہے، پس اگر شرطیہ متصلہ ہے تو عین مقدم کا استثناء عین تالی نتیجہ دیتا ہے اور نقیض تالی کا استثناء رفع مقدم (مقدم کو اٹھادینے کا) نتیجہ دیتا ہے، جیساکہ تو کہے کُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً کَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا لٰكِنَّ الشَّمْسَ طَالِعَةٌ (جب بھی سورج نکلا ہوا ہوگا تو دن موجود ہوگا لیکن سورج نکلا ہوا ہے) نتیجہ دیگا فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ لٰكِنَّ النَّهَارَ لَيْسَ بِمَوْجُوْدٍ، (پس دن موجود ہے لیکن دن موجود نہیں ہے) نتیجہ دیگا فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ (پس سورج نکلا ہوا نہیں ہے) اور اگر شرطیہ منفصلہ حقیقیہ ہو تو ان دونوں میں سے ایک کے عین کا استثناء نتیجہ دیتا ہے دوسرے کی نقیض کا اور برعکس، اور مانعۃ الجمع میں نتیجہ دیگا قسم اوّل نہ کہ قسم ثانی اور مانعۃ الخلو میں نتیجہ دیگا دوسری قسم نہ کہ پہلی قسم، اور یہاں قیاس کی بحثیں پوری ہوگئیں مجمل قول کے ساتھ اور تفصیل سپرد کی جاتی ہے طویل کتابوں کے، اور اب ہم قیاس کے لواحقات میں سے کچھ ذکر کرتے ہیں۔

تحقیق وتشریح: قیاس کی بحث کے شروع میں مصنفؒ نے یہ بتلایا تھا کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں اقترانی اور شرطی، اب تک قیاس اقترانی کی تعریف اور اس کے اقسام واحکام سے بحث تھی، اب مصنفؒ قیاس استثنائی شرطی کی بحث شروع فرمارہے ہیں۔ قیاس استثنائی کی تعریف اور وجہ تسمیہ گذرچکی ہے لہٰذا فصلٌ فی القِیَاسِ وهُوَ قَولٌ الخ کی تشریح کے تحت دیکھیں۔ عبارت مذکورہ میں قیاس استثنائی کے بنانے کا طریقہ اور نتیجہ دینے کے طریقہ کو مصنفؒ نے مختصر انداز میں بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس ہمیشہ ایسے دو مقدموں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ، اس کے بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی قضیہ شرطیہ، متصلہ یا منفصلہ لے کر اس کو قضیہ صغریٰ بنایا جائے پھر کلمہ استثناء یعنی اِلّا اور اس کے اخوات یعنی لکن وغیرہ کو لاکر اس کے بعد یا تو اس شرطیہ کے مقدم کو بعینہ یا تالی کو بعینہ یا مقدم اور تالی میں سے کسی کی نقیض کو حملیہ کی شکل میں رکھ کر کبریٰ بنایا جائے پھر حد اوسط کو گراکر نتیجہ نکالا جائے مصنفؒ کے قول احدُهُما شرطيةٌ والأُخرىٰ حمليةٌ ويتخلّلُ بينهما كلمة الاستثناء الخ کا یہی مطلب ہے یعنی قیاس استثنائی کے لئے ایسے دو قضیوں کا ہونا ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے پہلا قضیہ یعنی صغریٰ شرطیہ ہوگا اور دوسرا یعنی کبریٰ حملیہ ہوگا اور ان کے درمیان کلمہ استثناء اِلّا اور اسکے اخوات یعنی لکن وغیرہ ہوگا اور حملیہ یا تو بعینہ مقدم ہوگا یا بعینہ تالی ہوگا یا مقدم کی نقیض یا تالی کی نقیض ہوگا چنانچہ آپ اس کو ایک مثال سے سمجھئے جیسے اِنْ کَانَ هٰذَا انسانًا کانَ حیوانًا، لٰکِنَّهٗ انسانٌ دیکھئے مثال مذکور میں انْ کَانَ هٰذَا انسانًا کانَ حیونًا، قیاس استثنائی کا صغریٰ ہے اور شرطیہ متصلہ لزومیہ ہے اور لٰکِنَّهٗ انسانٌ بعینہ مقدم ہے اور کبریٰ ہے اور صغریٰ اور کبریٰ کے درمیان کلمۂ استثناء لکن مذکور ہے اور اس مثال میں حد اوسط انسان ہے اس کو حذف کرنے سے نتیجہ نکلے گا کانَ حیوانًا، اور قیاس استثنائی میں چونکہ صغریٰ اور کبریٰ کے درمیان حرف استثناء ہوتا ہے اس لئے اس کا نام استثنائی رکھا جاتا ہے۔

قیاس استثنائی کی قسمیں: پھر قیاس استثنائی کی دو قسمیں ہیں اتصالی اور انفصالی، اس لئے

کہ قیاس استثنائی کا پہلا قضیہ یا تو شرطیہ متصلہ ہوگا یا منفصلہ اگر پہلی صورت ہو تو اس کا نام قیاس استثنائی اتصالی رکھا جاتا ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کا نام قیاس استثنائی انفصالی رکھا جاتا ہے۔

قیاس استثنائی اتصالی کے نتیجہ دینے کا طریقہ:۔ اس کے نتیجہ دینے کے دو طریقے ہیں پہلا طریقہ یہ ہے کہ صغریٰ کے مقدم کا بعینہ استثناء کر کے اس کو کبریٰ بنالیا جائے اور حد اوسط کو گرادیا جائے تو نتیجہ میں بعینہ تالی آئے گی۔ مصنفؒ کے قول فَاسْتِثْنَاءُ عَيْنِ الْمُقَدَّمِ يُنْتِجُ عَيْنَ التَّالِي کا یہی مطلب ہے، چنانچہ اس کو مثال سے سمجھئے مثال كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوداً لكِنَّ الشَّمْسَ طَالِعَةٌ، نتیجہ آئے گا فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ. دیکھئے مثال مذکور میں كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوداً قیاس استثنائی کا صغریٰ ہے اس میں الشَّمْسُ طَالِعَةٌ مقدم ہے اور النَّهَارُ مَوْجُودٌ تالی ہے، اب مقدم کا بعینہ استثناء کر کے اس کو کبریٰ بنالیا گیا اور اس پر حرف استثناء لکن داخل کر دیا گیا اور حد اوسط یعنی الشَّمْسُ طَالِعَةٌ گرادیا گیا تو نتیجہ عین تالی آیا یعنی فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ.

دوسرا طریقہ: یہ ہے کہ تالی کی نقیض کا استثناء کر دیا جائے تو نتیجہ رفع مقدم (مقدم کا سلب کر دینا) ہوگا جیسے كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوداً لكِنَّ النَّهَارَ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ نتیجہ ہوگا فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ، دیکھئے مثالِ مذکور میں النَّهَارُ مَوْجُودٌ تالی ہے اس کی نقیض النَّهَارُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ ہے اور الشَّمْسُ طَالِعَةٌ مقدم ہے اور اس کا رفع الشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ ہے چونکہ یہاں تالی کی نقیض بنا کر اس پر حرف استثناء داخل کر کے اس کو کبریٰ بنایا گیا ہے لہٰذا نتیجہ مقدم کا رفع یعنی مقدم کا سلب آیا یعنی فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ. مصنفؒ کے قول واستثناءُ نقيضِ التَّالِي يُنْتِجُ رَفْعَ الْمُقَدَّمِ کا یہی مطلب ہے۔

استثنائی اتصالی کے نتیجہ دینے کے شرائط: یہ ہیں کہ قضیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ ہو اتفاقیہ نہ ہو اور موجبہ ہو سالبہ نہ ہو مثالِ مذکور میں شرائط چونکہ پائی گئیں اس لئے یہ قیاس نتیجہ دیا، جس طرح قیاسِ اقترانی شرطی کی اشکالِ اربعہ میں سے ہر شکل میں سولہ ضربوں کا احتمال ہے اسی طرح قیاس استثنائی اتصالی میں سولہ ضربوں کا احتمال ہے جن میں سے صرف چار صورتیں منتج ہیں اور بقیہ غیر منتج کیونکہ شرائط انتاج صرف چار صورتوں میں پائی جاتی ہیں۔ (تفصیل کیلئے شرح تہذیب اور اس کی شروحات دیکھیں)

قیاس استثنائی انفصالی: وہ قیاس ہے جس کا صغریٰ شرطیہ منفصلہ ہو، پھر انفصال کی تین قسمیں ہیں (۱) منفصلہ حقیقیہ (۲) منفصلہ مانعۃ الجمع (۳) منفصلہ مانعۃ الخلو۔

منفصلہ حقیقیہ کے نتیجہ دینے کی قسمیں: اسکے نتیجہ دینے کی اولاً دو قسمیں ہیں جسکو صاحب کتاب نے فاستثناءُ عين احدهما ينتج نقيض الاخر وبالعکس سے بیان کیا ہے، اول یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کے عین کا استثناء کر دیا تو نتیجہ دوسرے کی نقیض آئے گا دوسری قسم اسکا برعکس ہے یعنی مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کی نقیض کا استثناء کر دیا جائے تو نتیجہ دوسرے کا عین ہوگا۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں پس انتاج کے کل چار طریقے ہوئے جسکو اجمالاً مصنفؒ نے مذکورہ بالا عبارت میں بیان کیا ہے لہٰذا اسکی تفصیل ملاحظہ ہو،

مصنفؒ کے قول عین احدھما سے دوصورتیں نکلتی ہیں (۱) مقدم کے عین کا استثناء (۲) تالی کے عین کا استثناء اور بالعکس سے دوصورتیں نکلتی ہیں (۱) مقدم کے عین کی نقیض کا استثناء (۲) تالی کے عین کی نقیض کا استثناء۔ الحاصل منفصلہ حقیقیہ کے نتیجہ دینے کی چار صورتیں ہیں (۱) اگر مقدم کا بعینہ استثناء کر دیا جائے تو نتیجہ نقیض تالی ہوگا جیسے اِمّا ان یکُونَ هذَا العَدَدُ زَوجًا او فردًا (صغریٰ منفصلہ حقیقیہ) لکِنّهٗ زَوجٌ (کبریٰ حملیہ) نتیجہ ہوگا فَهُوَ لَیسَ بِفَرْدٍ، دیکھئے مثال مذکور میں مقدم زوج ہے اور تالی فرد ہے اور استثناء بعینہ مقدم کا کیا گیا ہے اس وجہ سے نتیجہ تالی کی نقیض یعنی فهُوَ (ای العدد) لیسَ بِفرْدٍ آیا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اگر تالی کا بعینہ استثناء کر دیا جائے تو نتیجہ مقدم کی نقیض ہوگا جیسے اِمّا ان یکُونَ هذَا العَدَدُ زَوجًا او فردًا (صغریٰ منفصلہ حقیقیہ) لکِنّهٗ فَردٌ (کبریٰ حملیہ) دیکھئے یہاں بعینہ تالی کا استثناء کیا گیا ہے لہٰذا نتیجہ میں مقدم کی نقیض آئے گی یعنی فَلَیسَ بِزَوجٍ۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ مقدم کی نقیض کا استثناء کیا جائے تو نتیجہ تالی کا عین ہوگا، جیسے اِمّا ان یکُونَ هذَا العَدَدُ زَوجًا او فردًا (صغریٰ منفصلہ حقیقیہ) لکِنّهٗ لَیسَ بِزَوجٍ (کبریٰ حملیہ) نتیجہ ہوگا فهُوَ فرْدٌ، چونکہ یہاں مقدم کی نقیض کا استثناء کر کے اس کو کبریٰ بنایا گیا ہے اور حد اوسط زوج ہے لہٰذا اس کو گرا دیا تو نتیجہ تالی کا عین آیا یعنی فهُوَ فرْدٌ

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ تالی کی نقیض کا استثناء کر کے اس کو کبریٰ بنایا جائے تو نتیجہ مقدم کا عین ہوگا جیسے اِمّا ان یکُونَ هذَا العَدَدُ زَوجًا او فردًا (صغریٰ منفصلہ حقیقیہ) لکِنّهٗ لَیسَ بِفَرْدٍ (کبریٰ حملیہ) نتیجہ ہوگا فهُوَ زَوْجٌ، دیکھئے مثال مذکور میں تالی یعنی فرد کی نقیض لَیسَ بفَرْدٍ پر حرف استثناء داخل کر کے اس کو کبریٰ بنایا گیا ہے اسی لئے نتیجہ مقدم کا عین یعنی زوج آیا۔

منفصلہ مانعۃ الجمع کے نتیجہ دینے کی صورتیں: اگر قیاس استثنائی کا صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہو تو نتیجہ میں صرف پہلی قسم آئے گی پہلی قسم سے مراد مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کے عین کا استثناء دوسرے کی نقیض نتیجہ دیگا چونکہ پہلی قسم میں دوصورتیں نکلتی ہیں لہٰذا اگر صغریٰ منفصلہ مانعۃ الجمع ہو تو دوصورتیں نتیجہ میں آئیں گی (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مقدم کے عین کا استثناء تالی کی نقیض نتیجہ دیگا جیسے اِمّا اَنْ یَکُونَ هذَا الشَّئُ شَجرًا اَوْ حَجرًا (صغریٰ متصلہ مانعۃ الجمع) لکِنّهٗ شَجَرٌ (کبریٰ حملیہ) لہٰذا نتیجہ ہوگا فَلَیسَ بحَجَرٍ، دیکھئے مثال مذکور میں بعینہ مقدم کا استثناء کیا گیا ہے یعنی مقدم پر حرف استثناء داخل کر کے اس کو کبریٰ بنایا گیا ہے اسی لئے تالی یعنی حجر کی نقیض لیسَ بحجرٍ نتیجہ آیا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ تالی کے عین کا استثناء مقدم کی نقیض دیگا جیسے اِمّا انْ یکون هذَا الشَّئُ شجرًا او حجرًا (صغریٰ منفصلہ مانعۃ الجمع) لکِنّهٗ حجرٌ (کبریٰ حملیہ) نتیجہ ہوگا فلیسَ بشجرٍ، دیکھئے مثال مذکور میں بعینہ تالی کا استثناء کیا گیا ہے اس لئے نتیجہ میں مقدم کی نقیض یعنی لیسَ بشجرٍ آئی۔

منفصلہ مانعۃ الخلو کے نتیجہ دینے کی صورتیں: اگر قیاس استثنائی کا صغریٰ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہو تو نتیجہ میں دوسری قسم آئے گی، دوسری قسم سے مراد یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کی نقیض کا استثناء کیا جائے تو نتیجہ

دوسرے کا عین ہوگا۔ اس دوسری قسم کو مصنفؒ نے بالعکس سے بیان کیا ہے، اور چونکہ دوسری قسم کی بھی دو صورتیں نکلتی ہیں لہٰذا منفصلہ مانعۃ الخلو اگر قیاس استثنائی کا صغریٰ ہو تو بالعکس کی دو صورتیں نتیجہ میں آئیں گی۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مقدم کی نقیض کا استثناء تالی کا عین نتیجہ دیگا جیسے دائِمًا اِمّا ان یکونَ زیدٌ فی البحر او لایغرق (صغریٰ منفصلہ مانعۃ الخلو) لکِنّهٗ لافی البحر (کبریٰ حملیہ) دیکھئے مثال مذکور میں صغریٰ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے اور کبریٰ مقدم کی نقیض کا استثناء ہے لہٰذا نتیجہ تالی کا عین ہوگا یعنی فھُوَ لاَ یغرق۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ تالی کی نقیض کا استثناء مقدم کے عین کا نتیجہ دیگا جیسے دائِمًا اِمّا اَنْ یَکُوْنَ زیدٌ فِی البحرِ او لایغرق (صغریٰ منفصلہ مانعۃ الخلو) لکنّه یغرق (کبریٰ حملیہ) دیکھئے یہاں تالی یعنی لایغرق کی نقیض یغرق پر حرف استثناء داخل کر کے اس کو کبریٰ بنادیا گیا لہٰذا نتیجہ مقدم کا عین یعنی فَھُوَ فِیْ البَحْرِ آئے گا۔

خلاصہ: اس پوری عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ قیاس استثنائی کے بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کا صغریٰ شرطیہ ہوتا ہے اور کبریٰ حملیہ ہوتا ہے اور اگر صغریٰ شرطیہ متصلہ ہو تو نتیجہ میں دو صورتیں آئینگی (۱) تالی کا عین (۲) مقدم کا سلب، اور اگر منفصلہ حقیقیہ ہو تو چار صورتیں نتیجہ میں آئیں گی (۱) مقدم کا عین (۲) تالی کا عین (۳) مقدم کی نقیض (۴) تالی کی نقیض۔ اور اگر شرطیہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہو تو دو صورتیں نتیجہ میں آئیں گی (۱) مقدم کی نقیض (۲) تالی کی نقیض، اور اگر شرطیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہو تو دو صورتیں نتیجہ میں آئیں گی (۱) مقدم کا عین (۲) تالی کا عین۔

متصلہ کے طریقۂ انتاج اور صورتوں کو مصنفؒ نے اپنے قول فاستثناءُ عینِ المُقدّمِ یُنْتِجُ عین التّالی واستثناء نقیض التّالی یُنْتِجُ رفعَ المُقدّمِ سے بیان کیا ہے، اور منفصلہ حقیقیہ کے طریقۂ انتاج اور صورتوں کو فاستثناء عین احدھما یُنْتِجُ نقیض الاخر وبالعکس سے بیان کیا ہے، اور مانعۃ الجمع کے طریقۂ انتاج اور صورتوں کو یُنتج القسم الاوّل دونَ الثّانی سے بیان کیا ہے اور منفصلہ مانعۃ الخلو کی صورتیں القسم الثانی دون الاوّل سے بیان کی ہیں جن میں سے ہر ایک کو مفصلاً بیان کر دیا گیا ہے۔

تنبیہ اوّل: جس طرح شرطیہ متصلہ کے نتیجہ دینے کے لئے کچھ شرطیں ہیں یعنی صغریٰ متصلہ لزومیہ ہو اتفاقیہ نہ ہو، موجبہ سالبہ نہ ہو اسی طرح شرطیہ منفصلہ کے نتیجہ دینے کے لئے بھی شرطیں ہیں کہ صغریٰ منفصلہ عنادیہ ہو اتفاقیہ نہ ہو، موجبہ ہو سالبہ نہ ہو۔

تنبیہ ثانی: جس طرح قیاس اقترانی حملی کے اندر متصلہ منفصلہ میں سے ہر ایک کی سولہ سولہ ضربیں نکلتی تھیں یہاں بھی متصلہ کی سولہ ضربیں نکلیں گی اور منفصلہ کی تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں بھی سولہ سولہ ضربیں نکلیں گی لیکن متصلہ کی سولہ صورتوں میں سے صرف دو صورتیں منتج ہونگی اور بقیہ عقیم، اور منفصلہ اڑتالیس صورتوں میں سے صرف آٹھ صورتیں منتج ہوں گی اور بقیہ عقیم، چونکہ بقیہ میں شرائط مفقود ہیں، تفصیل ہر ایک کی فن کی بڑی کتابوں میں دیکھیں۔

وھٰھنا قد انتھت الخ اس عبارت سے مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہاں تک اجمالی طور پر قیاس کی بحثیں مکمل ہو گئیں تفصیلی بحث بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں وہیں دیکھ لیجئے۔ اب ہم قیاس کے متعلق چند باتیں مزید ذکر کرتے

ہیں جن کو لواحق قیاس کہا جاتا ہے۔

فَصْلٌ: اَلْاِسْتِقْرَاءُ هُوَ الْحُكْمُ عَلٰى كُلِّيٍّ بِتَتَبُّعِ اَكْثَرِ الْجُزْئِيَّاتِ كَقَوْلِنَا كُلُّ حَيَوانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْاَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ لِاَنَّا اِسْتَقْرَيْنَا اَیْ تَتَبَّعْنَا الْاِنْسَانَ وَ الْفَرَسَ وَ الْبَعِيْرَ وَ الْحَمِيْرَ وَ الطُّيُوْرَ وَ السِّبَاعَ فَوَجَدْنَا كُلَّهَا كَذٰلِكَ فَحَكَمْنَا بَعْدَ تَتَبُّعِ هٰذِهِ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُسْتَقْرِيَةِ اَنَّ كُلَّ حَيَوَانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْاَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ وَ الْاِسْتِقْرَاءُ لَا يُفِيْدُ الْيَقِيْنَ وَ اِنَّمَا يُحَصِّلُ الظَّنَّ الْغَالِبَ لِجَوَازِ اَنْ لَا يَكُوْنَ جَمِيْعُ اَفْرَادِ هٰذَا الْكُلِّيِّ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا يُقَالُ اِنَّ التِّمْسَاحَ لَيْسَ عَلٰى هٰذِهِ الصِّفَةِ بَلْ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْاَعْلٰى

ترجمہ: فصل! استقراء وہ اکثر جزئیات کو تلاش کر کے کل پر حکم لگانا ہے، جیسے ہمارا قولہ كُلُّ حَيَوانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْاَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ (ہر حیوان چبانے کے وقت اپنے نیچے کے جبڑے کو ہلاتا ہے) اس لئے کہ ہم نے استقراء یعنی تلاش کیا انسان، گھوڑے، اونٹ، گدھے، پرندے اور درندے کو تو ہم نے سب کو اسی طرح پایا پس ہم نے حکم لگا دیا ان تلاش کی ہوئی جزئیات کے تتبع کے بعد کہ ہر حیوان چبانے کے وقت اپنے نیچے کے جبڑے کو ہلاتا ہے اور استقراء یقین کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور (یہ) صرف ظن غالب حاصل کراتا ہے، اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ اس کلی کے تمام افراد اس حالت پر نہ ہوں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ گھڑیال (مگرمچھ) اس صفت پر نہیں ہے بلکہ وہ اپنے اوپر کے جبڑے کو حرکت دیتا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے یہ کہا تھا کہ حجت کی تین قسمیں ہیں (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل، چنانچہ اب تک پہلی قسم کا تذکرہ تھا اب یہاں سے دوسری قسم استقراء کو بیان فرما رہے ہیں۔

استقراء کے لغوی معنی: استقراء باب استفعال کا مصدر ہے اس کا مادہ قَرَأَ ہے، اِسْتَقْرَأَ الْاُمُوْرَ کے معنی ہیں، حالات جاننے کیلئے تتبع و تلاش کرنا۔ اس سے معلوم ہوا کہ استقراء کے لغوی معنی ہیں تتبع اور تلاش کرنا۔ (مفتاح التہذیب)

استقراء کی اصطلاحی تعریف: اصطلاح مناطقہ میں استقراء کے معنی یہ ہیں کہ کسی کلی کی جزئیات کا جائزہ لینا اور جزئیات کے حالات کی تفتیش کرنا اور جب ہر ہر جزئی میں کوئی خاص بات ملے تو کلی کے تمام افراد پر اس خاص بات کا حکم لگا دینا جیسے "دہلی کا رہنے والا" ایک کلی ہے اور دہلی میں رہنے والے سب لوگ اس کے جزئیات ہیں، کسی نے ان کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ ہر ایک عقلمند ہے، پس اس نے کلی حکم لگا دیا کہ "دہلی کے رہنے والے عقل مند ہیں" تو یہ استقرائی حکم ہے۔ (آسان منطق)

استقراء کی قسمیں: استقراء کی دو قسمیں ہیں (۱) استقراء تام (۲) استقراء غیر تام،

استقراء تام: وہ استقراء ہے جس میں کلی کے تمام جزئیات کی تفتیش اور جائزہ لیکر حکم لگایا گیا ہو کوئی ایک بھی جزئی تفتیش اور جائزہ سے خارج نہ ہو، جیسے تمام صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا جائزہ لے کر محدثین کرام نے حکم لگایا ہے کہ اَلصَّحَابَۃُ کُلُّھُمْ عُدُوْلٌ، (تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم روایت حدیث میں معتبر ہیں) پس ہر صحابی پر عادل ہونے کا حکم لگانا یہی استقراء تام ہے۔

استقراء تام کا حکم یہ ہے کہ یہ مفید یقین ہوتا ہے اس میں شک کی گنجائش نہیں ہوتی مگر استقراء تام کی مثالیں بہت ہی کم ہیں کیونکہ کسی کلی کی تمام جزئیات کا جائزہ لینا اور تمام جزئیات کے حالات کی تفتیش کرنا بہت مشکل ہے۔

(مفتاح التہذیب)

استقراء ناقص: وہ استقراء ہے جس میں کسی کلی کی اکثر جزئیات کا جائزہ لیکر اور جزئیات کے حالات کی تفتیش کر کے پوری کلی پر حکم لگایا گیا ہو، جیسے ہر حیوان چبانے کے وقت اپنے نچلے جبڑے کو ہلاتا ہے دیکھئے حیوان ایک کلی ہے جس کے افراد و جزئیات انسان، گھوڑے، اونٹ، گدھے، چرند پرند، درندو غیرہ ہیں، ان جزئیات کے حالات کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ یہ سب چبانے کے وقت اپنے نچلے جبڑے کو ہلاتے ہیں پس ان اکثر جزئیات کے حالات کا جائزہ لے کر ان کے ایک خاص وصف کا حکم پوری کلی یعنی حیوان پر لگا دینا اور یہ کہنا کہ ہر حیوان چبانے کے وقت اپنے نچلے جبڑے کو ہلاتا ہے، یہ حکم استقرائی ہے، چونکہ حکم تمام جزئیات کا جائزہ لے کر نہیں لگایا گیا بلکہ اکثر جزئیات کا جائزہ لے کر حکم لگایا گیا ہے لہٰذا یہ استقراء غیر تام ہے۔

استقراء غیر تام کا حکم یہ ہے کہ یہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ اس سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اس میں شک کا احتمال رہتا ہے کہ ممکن ہے حیوان کا کوئی فرد ایسا بھی ہو جو چبانے کے وقت اپنے نچلے جبڑے کو نہ ہلاتا ہو بلکہ اوپر کے جبڑے کو ہلاتا ہو جیسے گھڑیال یعنی مگرمچھ، یہ بھی حیوان کا ایک فرد ہے مگر اس میں وہ حکم نہیں پایا جاتا کہ وہ نچلے جبڑے کو ہلاتا ہو بلکہ یہ تو چبانے کے وقت اوپر کے جبڑے کو ہلاتا ہے پس یہاں حکم میں شک باقی رہا، لہٰذا استقراء غیر تام یقین کا فائدہ نہیں دیگا بلکہ ظن کا فائدہ دیگا۔ استقراء غیر تام کی ایک آسان مثال سنئے، مثلاً آپ نے کسی شہر کے دو تین یا اس سے زائد آدمیوں کو بدمعاش پاکر پورے شہر والے پر بدمعاش ہونے کا حکم لگادیا اور کہہ دیا کہ پورے شہر والے بدمعاش ہیں، تو آپ نے چونکہ بدمعاش ہونے کا حکم چند جزئیات کا جائزہ لے کر کل پر لگایا ہے حالانکہ ممکن ہے کہ شہر کا کوئی باشندہ بدمعاش نہ ہو اور وہ شخص آپ کے جائزہ اور تفتیش میں نہ آیا ہو لہٰذا یہ استقراء غیر تام ہے جو مفید ظن ہے۔

تمثیل کا حکم: تمثیل سے بھی یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ مقیس علیہ میں سے جو علت نکالی گئی ہے ممکن ہے کہ وہ اس حکم کی علت نہ ہو جیسے کسی نے قیاس چلایا کہ چور کی طرح غاصب کا بھی ہاتھ کاٹنا چاہئے کیونکہ دونوں میں علت مشترکہ غیر کا مال بغیر رضامندی کے لینا ہے تو یہ بات اس وجہ سے صحیح نہیں ہے کہ مقیس علیہ یعنی چوری میں علت فقط غیر کا مال لینا نہیں ہے بلکہ خفیہ طور پر لینا ہے اور یہ بات غصب میں نہیں پائی جاتی، اس لئے غصب میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ثابت نہ ہوگا دوسری جو سزا مناسب ہوگی دی جائے گی۔ (آسان منطق)

فَصل: اَلتَّمْثِيْلُ وَهُوَ اِثْبَاتُ حُكْمٍ فِىْ جُزْئِيٍّ لِوُجُوْدِهٖ فِىْ جُزْئِيٍّ آخَرَ لِمَعْنًى جَامِعٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا كَقَوْلِنَا اَلْعَالَمُ مُؤَلَّفٌ فَهُوَ حَادِثٌ كَالْبَيْتِ وَ لَهُمْ فِىْ اِثْبَاتِ اَنَّ الْاَمْرَ الْمُشْتَرَكَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ الْمَذْكُوْرِ طُرُقٌ عَدِيْدَةٌ مَذْكُوْرَةٌ فِى الْاُصُوْلِ وَ الْعُمْدَةُ فِيْهَا طَرِيْقَانِ اَحَدُهُمَا الدَّوَرَانُ عِنْدَ الْمُتَاَخِّرِيْنَ وَ الْقُدَمَاءُ كَانُوْا يُسَمُّوْنَهَا بِالطَّرْدِ وَالْعَكْسِ وَهُوَ اَنْ يَدُوْرَ الْحُكْمُ مَعَ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ وُجُوْداً وَّ عَدَمًا اَىْ اِذَا وُجِدَ الْمَعْنٰى وُجِدَ الْحُكْمُ وَ اِذَا انْتَفَى الْمَعْنٰى فَانْتَفَى الْحُكْمُ فَالدَّوَرَانُ دَلِيْلٌ عَلٰى كَوْنِ الْمَدَارِ اَعْنِى الْمَعْنٰى عِلَّةً لِلدَّائِرِ اَىِ الْحُكْمِ

ترجمہ:۔ فصل! تمثیل اور وہ حکم کو ثابت کرنا ہے ایک جزئی میں اس حکم کے پائے جانے کی وجہ سے دوسری جزئی میں ایک ایسے جامع معنی کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو، جیسے ہمارا قول اَلْعَالَمُ مُؤَلَّفٌ فَهُوَ حَادِثٌ، (عالم مرکب ہے پس وہ حادث ہے) جیسے گھر اور ان کے واسطے (یعنی علماءِ اصول کے واسطے) اس امر مشترک کو ثابت کرنے میں جو حکم مذکور کے واسطے علت ہے چند طریقے ہیں جو اصول (اصولِ فقہ) میں ذکر کئے گئے ہیں اور ان میں عمدہ دو طریقے ہیں، ان میں کا ایک دوران ہے متاخرین کے نزدیک اور متقدمین اس کا نام طرد و عکس رکھتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ حکم معنی مشترک کے ساتھ دائر ہو وجودی طور پر اور عدمی طور پر، یعنی جب معنی پایا جائے گا تو حکم بھی پایا جائے گا اور جب معنی منتفی ہوگا تو حکم بھی منتفی ہوگا پس دوران دلیل ہے مدار یعنی حکم کے دائر یعنی حکم کے لئے علت ہونے پر۔

تحقیق و تشریح:۔ یہاں سے مصنفؒ حجت کی تیسری قسم تمثیل کو بیان فرما رہے ہیں،

تمثیل کے لغوی معنی:۔ تمثیل باب تفعیل کا مصدر ہے، اس کا مادّہ "مثل" ہے اس کے معنی ہیں مثال بیان کرنا، تشبیہ دینا، موافقت و مطابقت بتلانا، ایک جیسا ہونا، بتلانا۔ مَثَّلَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ، اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص کسی چیز سے تشبیہ دے۔

تمثیل کی اصطلاحی تعریف:۔ اصطلاح منطق میں تمثیل کہتے ہیں ایک جزئی کا حکم دوسری جزئی میں کسی مشترک علت کی وجہ سے ثابت کرنا، یعنی ایک جزئی میں کوئی حکم پایا جائے اور سوچنے سے اس حکم کی علت بھی معلوم ہو جائے پھر وہی علت ایک دوسری جزئی میں بھی پائی جائے، پس اس میں وہی حکم ثابت کرنا مناطقہ کی اصطلاح میں تمثیل ہے، جیسے بیت یعنی گھر ایک جزئی ہے اس کا حکم فنا ہونا ہے اور اس حکم کی علت تالیف ہے یعنی یہ چند چیزوں سے مرکب ہے اس کے بعد دیکھا گیا کہ یہی علت عالَم میں بھی پائی جاتی ہے، یعنی وہ بھی چند چیزوں سے مرکب ہے پس اس علت مشترک کی وجہ سے عالم کے بارے میں بھی حادث اور فانی ہونے کا حکم لگا دیا اور کہا اَلْعَالَمُ حَادِثٌ لِاَنَّهٗ مُؤَلَّفٌ كَالْبَيْتِ، اصطلاح فقہاء میں اس کو قیاس کہا جاتا ہے، اور متکلمین اس کا نام استدلال بالشاہد علی الغائب رکھتے ہیں۔ واضح رہے کہ قیاس اور تمثیل اور استدلال بالشاہد علی الغائب ایک ہی چیز ہیں صرف الفاظ کا فرق ہے۔

تمثیل میں چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے: (۱) اصل اور مقیس علیہ یعنی وہ جزئی جس کا حکم دوسری جزئی کے لئے ثابت کیا گیا ہے (۲) فرع اور مقیس یعنی وہ جزئی جس پر اصل اور مقیس علیہ کا حکم جاری کیا گیا ہے (۳) وہ جامع معنی یعنی علت جو مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان مشترک ہو (۴) حکم، یعنی وہ بات جو اصل میں تھی اور اس کو فرع میں بھی جاری کیا گیا جیسے قرآن پاک میں یہ حکم ہے کہ شراب حرام ہے اور غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اس کی علت نشہ آور ہونا ہے، اب یہی علت بھنگ، افیم، چرس اور گانجے میں بھی پائی گئی تو ان میں بھی حرام ہونے کا حکم لگ گیا (آسان منطق) پس مثال مذکور میں شراب اصل اور مقیس علیہ ہے، اور بھنگ، افیم وغیرہ فرع اور مقیس ہے، اور نشہ آور ہونا معنیٔ مشترک اور علت ہے، اور حرام ہونا حکم ہے، ان چاروں چیزوں میں سے تین چیزیں تمثیل میں واضح اور ظاہر ہیں ان کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ تیسری چیز یعنی معنیٔ مشترک اور علت امر مخفی ہے لہٰذا اس کو ثابت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور اس معنیٔ مشترک اور علت کے ثابت کرنے کے مختلف طریقے ہیں جو اصول فقہ میں مذکور ہیں، ان میں سب سے عمدہ اور مشہور دو طریقے ہیں پہلا طریقہ دوران اور دوسرا طریقہ سبر و تقسیم ہے۔

دوران کے معنی: دوران باب نصر کا مصدر ہے دار یدُورُ دوراً ودوراناً جس کے معنی ہیں "گھومنا" اور "چکر کھانا"۔ (مصباح اللغات، ومفتاح التہذیب)

دوران کی تعریف: اصطلاح میں دوران کے معنی ہیں حکم کا علت کے ساتھ وجود اور عدم (یعنی پائے جانے اور نہ پائے جانے میں) دائر ہونا، یعنی جب علت پائی جائے تو وہ حکم بھی پایا جائے اور جب علت نہ پائی جائے تو وہ حکم بھی نہ پایا جائے پس دوران کے اندر دو چیزیں ہوئیں اول مدار یعنی وہ معنیٔ مشترک اور علت جس کے ساتھ حکم دائر ہو۔ دوم دائر یعنی وہ حکم جس کا دوران معنیٔ مشترک کے ساتھ وجود اور عدم کے اعتبار سے ہوتا ہو، نیز اس سے یہ بھی بات معلوم ہوئی کہ طریقۂ دوران یہ بتلاتا ہے کہ مدار یعنی معنیٔ مشترک دائر یعنی حکم کے لئے علت ہے مثلاً شراب حرام ہے، مثال مذکور میں شراب کے لئے حرام ہونے کا حکم ہے اور یہ حکم نشہ آور ہونے کی علت کے ساتھ وجود اور عدم کے اعتبار سے دائر ہے لہٰذا جس چیز میں بھی یہ علت پائی جائے گی حرام ہونے کا حکم بھی پایا جائے گا اور جس چیز میں یہ علت نہیں پائی جائے گی اس میں حکم بھی نہیں پایا جائے گا، مثلاً بھنگ، افیم، چرس وغیرہ ہیں ان میں نشہ آور ہونے کی علت پائی جاتی ہے لہٰذا مذکورہ چیزیں بھی حرام ہیں۔ اور شراب کو جب سرکہ بنالیا جائے اور نشہ ختم ہو جائے تو وہ حرام نہیں ہوگا کیونکہ حرمت کی علت موجود نہیں ہے، اور یہی طریقہ دوران ہے، اور یہاں مدار نشہ آور ہونا ہے اور دائر حرام ہونا ہے، اور طریقۂ دوران میں چونکہ مدار کا دائر کے لئے علت ہونا معلوم ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ حرام ہونے کی علت نشہ آور ہونا ہے، اس طریقہ کو متاخرین دوران کہتے ہیں اور متقدمین اس کا نام طرد و عکس رکھتے ہیں۔

وَالطَّرِيْقُ الثَّانِيُ السَّبْرُ وَالتَّقْسِيْمُ وَهُوَ أَنَّهُمْ يَعُدُّوْنَ أَوْصَافَ الْأَصْلِ ثُمَّ يُثْبِتُوْنَ أَنَّ مَا وَرَاءَ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ غَيْرَ صَالِحٍ لِاقْتِضَاءِ الْحُكْمِ وَ ذٰلِكَ

لِوُجُوْدِ تِلْكَ الْاَوْصَافِ فِي مَحَلٍّ آخَرَ مَعَ تَخَلُّفِ الْحُكْمِ عَنْهُ مَثَلاً فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُوْرِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ عِلَّةَ حُدُوْثِ الْبَيْتِ اِمَّا الْاِمْكَانُ اَوِ الْوُجُوْدُ اَوِ الْجَوْهَرِيَّةُ اَوِ الْجِسْمِيَّةُ اَوِ التَّالِيْفُ وَلَا شَيْئَ مِنَ الْمَذْكُوْرَاتِ غَيْرَ التَّالِيْفِ بِصَالِحٍ لِكَوْنِهٖ عِلَّةً لِلْحُدُوْثِ وَاِلَّا لَكَانَ كُلُّ مُمْكِنٍ وَكُلُّ جَوْهَرٍ وَ كُلُّ مَوْجُوْدٍ وَ كُلُّ جِسْمٍ حَادِثًا مَعَ اَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالٰى وَ الْجَوَاهِرَ الْمُجَرَّدَةَ وَ الْاَجْسَامَ الْاَثِيْرِيَّةَ لَيْسَتْ كَذٰلِكَ

ترجمہ: اور دوسرا طریقہ سبر وتقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ اصل کے اوصاف کو شمار کرتے ہیں، پھر ثابت کرتے ہیں کہ معنیٔ مشترک کے علاوہ کوئی حکم کے تقاضہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ ان اوصاف کے پائے جانے کے سبب سے دوسرے محل میں اس سے تخلف کے ساتھ مثلاً مثال مذکور میں وہ لوگ کہتے ہیں کہ گھر کے حادث ہونے کی علت یا تو ممکن ہونا ہے یا موجود ہونا ہے، یا جوہر ہونا، یا جسم ہونا، یا مرکب ہونا ہے۔ اور ان مذکورہ چیزوں میں سے تالیف کے علاوہ کوئی حدوث کی علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ورنہ تو ہر ممکن، ہر موجود اور ہر جسم حادث ہوگا باوجودیکہ واجب تعالیٰ اور جواہر مجردہ اور اجسام اثیریہ اس طرح کے نہیں ہیں۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے علت کے ثابت کرنے کا دوسرا طریقہ بیان کیا ہے اور وہ ہے سبر وتقسیم، سبر وتقسیم کا دوسرا نام تردید ہے۔

سبر وتقسیم کے معنی: سبر باب نصر کا مصدر ہے سَبَرَ يَسْبُرُ سَبْرًا، اس کے معنی ہیں آزمائش کرنا، امتحان لینا۔ اور تقسیم باب تفعیل کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں الگ الگ کرنا، تفریق کرنا، جزء جزء کرنا۔

سبر وتقسیم کی تعریف: اصطلاح میں سبر وتقسیم سے مراد یہ ہے کہ اصل کے اوصاف کو پرکھنا ہے کہ کون سا وصف حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ اصل کے اندر جتنے اوصاف کا امکان ہو ان کے ممکنہ اوصاف کو "اَوْ" حرف تردید کے ذریعہ شمار کیا جائے، پھر غور کیا جائے ان میں سے کس وصف کے اندر حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت ہے اور کس میں نہیں، چنانچہ ان اوصاف میں سے جو وصف کسی دوسرے محل میں پایا جائے گا اور اس کی وجہ سے حکم بھی پایا جائے گا تو یہی وصف علت بننے کی صلاحیت رکھے گا اور جو وصف کسی دوسرے محل میں تو ہوگا لیکن اس کی وجہ سے وہ حکم نہیں پایا جائے گا جو اسی وصف کی وجہ سے کسی دوسرے محل میں حکم کا مقتضی تھا تو یہ وصف علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ پھر جن اوصاف میں علت ہونے کی صلاحیت نہیں ان کو ساقط کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ وصف باقی رہ جائے جو علت ہے مثلاً کتاب میں ذکر کردہ مثال یعنی بیت (گھر) اصل ہے اور اس کا حکم حادث ہونا ہے اور اس کے بہت سارے اوصاف ہیں پھر اس اصل میں حکم کو جاری کرتے ہوئے ان کے اوصاف کو اس طرح جمع کیا جائے کہ بیت حادث ہے یا تو ممکن ہونے کی وجہ سے یا موجود ہونے کی وجہ سے یا جوہر ہونے کی وجہ سے یا جسم ہونے کی وجہ سے یا مرکب ہونے کی وجہ سے، پھر غور کیا تو معلوم ہوا کہ موجود ہونا حدوث کی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ

واجب تعالیٰ موجود ہیں لیکن وہ حادث نہیں اسی طرح جوہر ہونا بھی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ جواہر مجردہ یعنی وہ جوہر جو مادّہ سے خالی ہو مثلاً عقول عشرہ، دیکھئے یہ جوہر ہیں اور ممکن ہیں لیکن حادث نہیں، اسی طرح جسم ہونا بھی حدوث کی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ اجسام اثیریہ یعنی اجسام فلکیہ مثلاً افلاک وستارے جوہر، ممکن اور جسم ہیں لیکن حادث نہیں، پس جب یہ تمام اوصاف ساقط ہوگئے تو صرف ایک وصف باقی رہ گیا یعنی مرکب ہونا پس معلوم ہوا کہ بہت سے متعدد اوصاف میں سے صرف تالیف ہی حدوث کی علت ہے نہ کہ بقیہ، اسی طریقہ کا نام سبر و تقسیم اور تردید ہے۔ (مفتاح التہذیب)

تنبیہ: طریقۂ سبر و تقسیم کی تفصیل میں یہ بتایا گیا ہے کہ جواہر مجردہ یعنی عقول عشرہ اور اجسام اثیریہ یعنی اجسام فلکیہ مثلاً افلاک اور ستارے قدیم ہیں حادث نہیں یہ فلاسفہ کا مذہب ہے اور یہ ایک مشرکانہ خیال ہے ورنہ شرعی اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے سوا سب حادث اور فانی ہے جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا ہے کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ وَّ یَبْقٰی وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ۔

فَصْلٌ: وَ مِنَ الْاَقْیِسَةِ الْمُرَكَّبَةِ قِیَاسٌ یُسَمّٰی قِیَاسَ الْخُلْفِ وَ مَرْجِعُهٗ اِلٰی قِیَاسَیْنِ اَحَدُهُمَا اِقْتِرَانِیٌّ شَرْطِیٌّ مُرَكَّبٌ مِنَ الْمُتَّصِلَتَیْنِ وَ ثَانِیْهِمَا اِسْتِثْنَائِیٌّ اِحْدٰی مُقَدَّمَتَیْهِ لُزُوْمِیَّةٌ اَعْنِیْ نَتِیْجَةَ الْقِیَاسِ الْاَوَّلِ وَ الْمُقَدَّمَةُ الْاُخْرٰی مِمَّا اُسْتُثْنِیَ فِیْهِ نَقِیْضُ التَّالِیْ تَقْرِیْرُهٗ اَنْ یُقَالَ الْمُدَّعٰی ثَابِتٌ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعٰی یَثْبُتُ نَقِیْضُهٗ وَ كُلَّمَا یَثْبُتُ نَقِیْضُهٗ ثَبَتَ الْمُحَالُ یُنْتِجُ لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعٰی ثَبَتَ الْمُحَالُ وَ هٰذَا اَوَّلُ الْقِیَاسَیْنِ ثُمَّ نَجْعَلُ النَّتِیْجَةَ الْمَذْكُوْرَةَ صُغْرٰی وَ نَقُوْلُ لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعٰی ثَبَتَ الْمُحَالُ وَ نَضُمُّ اِلَیْهِ كُبْرٰی اِسْتِثْنَائِیًّا وَ نَقُوْلُ لٰكِنَّ الْمُحَالَ لَیْسَ بِثَابِتٍ فَبِالضَّرُوْرَةِ ثَبَتَ الْمُدَّعٰی وَ اِلَّا لَزِمَ اِرْتِفَاعُ النَّقِیْضَیْنِ وَ اِنِ اشْتَهَیْتَ فَهْمَ هٰذَا الْمَعْنٰی فِیْ مِثَالٍ جُزْئِیٍّ تَقُوْلُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَیَوَانٌ صَادِقٌ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَصْدُقْ لَصَدَقَ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لَیْسَ بِحَیَوَانٍ وَ كُلَّمَا صَدَقَ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لَیْسَ بِحَیَوَانٍ لَزِمَ الْمُحَالُ یُنْتِجُ كُلَّمَا لَمْ یَصْدُقِ الْمُدَّعٰی لَزِمَ الْمُحَالُ لٰكِنَّ الْمُحَالَ لَیْسَ بِثَابِتٍ فَعَدَمُ ثُبُوْتِ الْمُدَّعٰی لَیْسَ بِثَابِتٍ فَالْمُدَّعٰی ثَابِتٌ

ترجمہ: فصل! اور مرکب قیاسوں میں سے ایک وہ قیاس ہے جس کا نام قیاسِ خلف رکھا جاتا ہے، اور اس کا مرجع دو قیاسوں کی طرف ہے ان دونوں میں سے ایک اقترانی شرطی ہے جو دو متصلوں سے مرکب ہو اور ان دونوں میں سے دوسرا استثنائی ہے اس کے دونوں مقدموں میں سے ایک لزومیہ ہو، یعنی قیاس اول کا نتیجہ اور دوسرا مقدمہ اس قبیل سے ہو جس میں تالی کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہو اسکی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے کہ مدعیٰ ثابت ہے کیونکہ اگر مدعیٰ

ثابت نہ ہو تو اسکی نقیض ثابت ہو گی، اور جب جب اسکی نقیض ثابت ہو گی تو محال ثابت ہو گا یہ نتیجہ دیگا کہ اگر محال ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہو گا اور یہ دونوں قیاسوں میں سے پہلا (قیاس) ہے پھر نتیجہ مذکورہ کو صغریٰ بنادیں گے اور کہیں گے اگر مدعی ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہو گا اور ہم اس کی طرف کبریٰ استثنائی کو ملادیں گے اور کہیں گے، لیکن محال ثابت نہیں ہے پس بدیہی طور پر مدعی ثابت ہو گا ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور اگر تم اس معنی کو ایک جزئی معنی میں سمجھنا چاہتے ہو تو کہو کہ کُلُّ انسانٍ حیوَانٌ صادق ہے، کیونکہ اگر یہ صادق نہ ہو تو بعضُ الحیوانِ لیسَ بانسانٍ صادق آئے گا اور جب جب بعضُ الحیوَانِ لیسَ بانسانٍ صادق آئے گا تو محال لازم آئیگا یہ نتیجہ دیگا کہ جب جب مدعی صادق نہ ہو تو محال لازم آئے گا لیکن محال ثابت نہیں ہے پس مدعی کا ثابت نہ ہونا ثابت نہیں ہے لہٰذا مدعی ثابت ہے۔

تحقیق وتشریح: یہاں سے مصنفؒ قیاس مرکب کو بیان فرمارہے ہیں، قیاس مرکب اس قیاس کو کہا جاتا ہے جو چند قیاسوں سے مرکب ہو اس کی ایک قسم قیاسِ خلف ہے،

خلف کے لغوی معنی محال اور باطل کے ہیں،

قیاس خلف کی تعریف: اصطلاحِ منطق میں قیاس خلف وہ قیاس ہے جس کے ذریعہ مطلوب کی نقیض باطل کر کے مطلوب کو ثابت کیا جائے۔

وجہ تسمیہ: خلف کے لغوی معنی "محال اور باطل" کے ہیں، قیاس خلف کو قیاس خلف اس وجہ سے نہیں کہتے کہ دونی نفسہ باطل ہوتا ہے بلکہ مطلوب کو سچ نہ ماننے کی وجہ سے اس میں محال لازم کر کے مطلوب منوایا جاتا ہے اس طرح کہ مدعی ومطلوب نہیں مانو گے تو نقیض ماننی پڑے گی اور نقیض کو سچا مانو گے تو محال لازم آئے گا پس مطلوب کو ماننا ضروری ہے تاکہ محال لازم نہ آئے اسی کا نام قیاسِ خلف ہے۔

قیاسِ خلف کا حاصل: قیاسِ خلف کا حاصل اور اجزاء ترکیبیہ دو قیاس ہیں، جن میں سے پہلا قیاس اقترانی شرطی ہے جو دو متصلہ سے مرکب ہوتا ہے اور دوسرا قیاس استثنائی ہے جس کا ایک مقدمہ متصلہ لزومیہ ہونا ضروری ہے جو قیاس اوّل یعنی اقترانی شرطی کا نتیجہ ہوتا ہے، اور دوسرا مقدمہ نتیجہ کی نقیض تالی کا استثناء ہوتا ہے، اس کی تفصیل اس طرح سنئے کہ جو شخص مدعی کو نہیں مانتا اس سے کہا جائے گا اَلْمُدَّعٰی ثابِتٌ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یثبُتِ المُدّعٰی یثبُتُ نَقِیضُهٗ (مدعی ثابت ہے اس لئے کہ اگر مدعی ثابت نہیں ہو گا تو اس کی نقیض ثابت ہو گی) یہ صغریٰ متصلہ ہے، وَ کُلَّمَا یثبُتُ نَقِیضُهٗ ثَبتَ المُحَالُ (اور جب بھی نقیض ثابت ہو گی تو محال ثابت ہو گا) یہ کبریٰ متصلہ ہے، نتیجہ ہو گا لَوْ لَمْ یَثْبُتِ المُدّعٰی ثَبتَ المُحَالُ، دیکھئے یہ قیاسِ خلف کا پہلا قیاس اقترانی شرطی ہے جو دو شرطیہ متصلہ سے مرکب ہے اور اشکال اربعہ میں سے شکل اوّل ہے اس لئے کہ اس میں حد اوسط یثبُتُ نقیضُهٗ ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ واقع ہے، لہٰذا جب حد اوسط کو گرادیا تو نتیجہ برآمد ہوا لَو لَمْ یَثْبُتِ المُدّعٰی ثَبتَ المُحَالُ، یہ تو قیاسِ خلف کا پہلا قیاس ہوا اور دوسرا قیاس اس طرح بنایا جائے گا کہ قیاس اوّل سے جو نتیجہ نکلا ہے اس کو صغریٰ بنادیا جائے اور اس نتیجہ کی تالی یعنی ثبتَ المُحالُ کی نقیض یعنی المُحَالُ لیسِ بِثَابِتٍ پر حرف استثناء داخل کر کے کبریٰ بنایا جائے اور اس طرح کہا جائے

لَوْ لَمْ يَثْبُتِ الْمُدَّعٰى ثَبَتَ الْمُحَالُ (صغریٰ) وَ لٰكِنَّ الْمُحَالَ لَيْسَ بِثَابِتٍ (کبریٰ) یہ قیاس خلف کا دوسرا قیاس استثنائی ہوا اس میں حد اوسط ثبت المحال ہے اسکو گرادیا تو نتیجہ نکلا المدّعیٰ ثابتٌ یہ نتیجہ اس وجہ سے نکلا کہ اس قیاس میں نتیجہ کی نقیض کو باطل کیا گیا ہے اب اگر مدعی ثابت نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے پس مدعی کو ثابت نہ ماننا باطل ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ مدعی ثابت ہے۔

قوله ان اشتهيت الخ اس عبارت سے صاحب کتاب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر اس قیاس خلف کی تفصیل کو ایک جزئی مثال میں سمجھنا چاہتے ہو تو اس طرح سمجھو مثلاً تمہارا یہ دعویٰ ہے کہ ہمارا قول كُلُّ انسانٍ حيوانٌ (ہر انسان حیوان ہے) صادق ہے اب اگر تمہارے اس دعویٰ کو کوئی نہ مانے تو تم اس سے کہو کہ دعویٰ مذکور کی نقیض بعضُ الإنْسَانِ لَيسَ بِحَيْوَانٍ، کو صادق مانو اور جب اس کی نقیض صادق مانو گے تو محال لازم آئے گا، اس لئے کہ یہ کہنا کہ بعض انسان حیوان نہیں ہے محال اور ممتنع ہے، تو اب نتیجہ یہ نکلا کہ جب ہمارا دعویٰ صادق نہیں ہو گا تو محال لازم آئے گا لیکن محال ثابت نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ہمارا دعویٰ صادق ہے ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے اور چونکہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا ہمارے دعوے کو صادق نہ ماننا باطل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ ہمارا دعویٰ كُلُّ انسانٍ حيوانٌ صادق ہے۔

يَنْبَغِيْ اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ كُلَّ قِيَاسٍ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ صُوْرَةٍ وَ مَادَّةٍ أَمَّا الصُّوْرَةُ فَهُوَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ تَرْكِيْبِ الْمُقَدَّمَاتِ وَ وَضْعِ بَعْضِهَا عِنْدَ بَعْضٍ وَ قَدْ عَرَفْتَ الْاَشْكَالَ الْاَرْبَعَةَ الْمُنْتِجَةَ وَعَلِمْتَ شَرَائِطَهَا فِي الْاِنْتَاجِ بَقِيَ اَمْرُ الْمَادَّةِ وَ الْقُدَمَاءُ حَتّٰى الشَّيْخُ الرَّئِيْسُ كَانُوْا أَشَدَّ اِهْتِمَامًا فِيْ تَفْصِيْلِ مَوَادِّ الْاَقْيِسَةِ وَ تَوْضِيْحِهَا وَ اَكْثَرَ اِعْتِنَاءً عَنِ الْبَحْثِ فِيْ بَسْطِهَا وَتَنْقِيْحِهَا وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْرِفَةَ هٰذَا اَتَمُّ فَائِدَةً وَ أَشْمَلُ عَائِدَةً لِطَالِبِي الصِّنَاعَةِ لٰكِنَّ الْمُتَأَخِّرِيْنَ قَدْ طَوَّلُوْا الْكَلَامَ فِيْ بَيَانِ صُوْرَةِ الْاَقْيِسَةِ وَ بَسَطُوْا فِيْهَا غَايَةَ الْبَسْطِ سِيَّمَا فِيْ اَقْيِسَةِ الشَّرْطِيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ مَعَ قِلَّةِ جَدْوٰى هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ وَ رَفَضُوْا اَمْرَ الْمَادَّةِ وَاقْتَصَرُوْا فِيْ بَيَانِهَا عَلٰى بَيَانِ حُدُوْدِ الصِّنَاعَاتِ الْخَمْسِ وَلَا أَدْرِيْ اَيُّ أَمْرٍ دَعَاهُمْ اِلٰى ذٰلِكَ وَ أَيُّ بَاعِثٍ أَغْرَاهُمْ هُنَالِكَ وَلَا بُدَّ لِلْفَطِنِ اللَّبِيْبِ اَنْ يَهْتَمَّ فِيْ هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ الْجَلِيْلَةِ الشَّانِ الْبَاهِرَةِ الْبُرْهَانِ غَايَةَ الْاِهْتِمَامِ وَ يَطْلُبَ ذٰلِكَ الْمَطْلَبَ الْعَظِيْمَ وَالْمَقْصِدَ الْفَخِيْمَ مِنْ كُتُبِ الْقُدَمَاءِ الْمَهَرَةِ وَ زُبُرِ الْاَقْدَمِيْنَ السَّحَرَةِ فَعَلَيْكَ اَيُّهَا الْوَلَدُ الْعَزِيْزُ أَنْ تَسْمَعَ نَصِيْحَتِيْ وَلَا تَنْسَ وَصِيَّتِيْ وَ اِنَّمَا اُلْقِيْ عَلَيْكَ نَبْذًا مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهٰذِهٖ

الصِّنَاعَاتِ مُتَوَكِّلاً عَلٰى كَافِى الْمُهِمَّاتِ فَاسْتَمِعْ اَنَّ الْقِيَاسَ بِاِعْتِبَارِ الْمَادَّةِ
يَنْقَسِمُ اِلٰى اَقْسَامٍ خَمْسَةٍ وَ يُقَالُ لَهَا الصِّنَاعَاتُ الْخَمْسَةُ اَحَدُهَا الْبُرْهَانِىُّ
وَالثَّانِى الْجَدَلِىُّ وَالثَّالِثُ الْخِطَابِىُّ وَ الرَّابِعُ الشِّعْرِىُّ وَالْخَامِسُ السَّفْسَطِىُّ

ترجمہ: یہ جان لینا مناسب ہے کہ ہر قیاس کے لئے صورت اور مادّہ کا ہونا ضروری ہیں، بہر حال صورت تو وہ ایسی ہیئت ہے جو مقدمات کو ترتیب دینے اور بعض مقدمات کو بعض کے پاس رکھنے سے حاصل ہوتی ہے اور تحقیق کہ تم نے جان لیا ہے نتیجہ دینے والی چاروں شکلوں کو اور نتیجہ دینے میں ان کی شرطوں کو (بھی) جان لیا ہے (اب) مادہ کا معاملہ باقی رہ گیا، اور قدماء یہاں تک شیخ رئیس قیاس کے ماڈوں کی تفصیل کرنے اور اس کی وضاحت کرنے میں بہت زیادہ اہتمام کرنے والے تھے، اور بہت زیادہ توجہ کرنے والے قیاسوں کو پھیلانے اور ان کو منقح کرنے کے سلسلے میں بحث کرنے میں اور وہ اس لئے کہ اس کا پہچاننا فن کے طلب کرنے والوں کے واسطے بہت زیادہ فائدہ مند اور بہت زیادہ نفع بخش ہے، لیکن متاخرین نے قیاسوں کی صورت بیان کرنے میں طویل کلام کیا ہے اور انہوں نے اس سلسلے میں انتہائی بسط وتفصیل کی ہے خاص کر شرطیات متصلہ اور منفصلہ کے قیاسوں (کے بیان کرنے) میں باوجودیکہ ان قیاسوں کا فائدہ کم ہے اور انہوں نے مادّہ کے معاملہ کو چھوڑ دیا ہے، اور ان کو (یعنی مادّوں کو) بیان کرنے میں صناعات خمسہ کی تعریفیں بیان کرنے پر اکتفاء کیا ہے، اور میں نہیں جانتا کہ کون سی بات ان کو اسکی طرف بلائی اور کس سبب نے ان کو وہاں ابھارا۔ اور ضروری ہے ذی ہوش سمجھدار کے لئے کہ وہ اہتمام کرے ان عظیم الشان بحثوں میں جن کی دلیل غالب ہے، بہت زیادہ اہتمام، اور طلب کرے اس عظیم مطلوب اور عظیم الشان مقصود کو ماہر متقدمین کی کتابوں اور جادوگر متقدمین کی دستاویزوں سے، پس لازم ہے تم پر اے پیارے بچے کہ میری نصیحت سنو اور میری وصیت کو نہ بھولو، اور بیشک میں تیرے سامنے پیش کرتا ہوں کچھ وہ باتیں جو ان فنون سے متعلق ہیں، اہم امور میں کفایت کرنے والے پر بھروسہ کرتے ہوئے، پس غور سے سنو! کہ قیاس مادّہ کے اعتبار سے پانچ قسموں کی طرف منقسم ہوتا ہے اور ان کو صناعات خمسہ کہا جاتا ہے ان میں سے ایک برہانی ہے اور دوسری جدلی، تیسری خطابی، چوتھی شعری اور پانچویں سفسطی ہے۔

تحقیق وتشریح: یہ آپ بخوبی جانتے ہیں کہ علم منطق کا مقصد خطاء فی الفکر سے ذہن کو محفوظ رکھنا ہے جس کے لئے حجت اور قیاس کی ضرورت پڑتی ہے اور چونکہ قیاس مرکب ہوتا ہے اور ہر مرکب کے لئے صورت اور مادّہ کا ہونا ضروری ہے جیسے تپائی کیلئے صورت ہوتی ہے اور مادہ ہوتا ہے یعنی جن اجزاء سے تپائی کو بنایا جاتا ہے وہ تپائی کے لئے مادّہ اور علت مادّہ ہیں اسی طرح قیاس کے لئے بھی صورت اور مادّہ کا ہونا ضروری ہے۔ قیاس کی صورت وہ ہیئت ہے جو مقدمات کی ترتیب اور بعض مقدمہ کو بعض کے پاس رکھنے سے حاصل ہوتی ہے یعنی کبریٰ کو صغریٰ کے پاس رکھنے سے اور صغریٰ کو کبریٰ پر مقدم کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اس کو صورت قیاس کہا جاتا ہے، اور جن مقدمات سے قیاس مرکب ہوتا ہے ان کو مادّۂ قیاس کہا جاتا ہے اور ماقبل میں جو فصلٌ فی القِیاسِ میں جو تقسیم کی گئی

تھی اور جس کے اقسام قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی ہیں وہ صورت قیاس سے متعلق تھی جن پر اشکال اربعہ اور شرائط انتاج کی بنیاد تھی اور ان کا بیان بالتفصیل گذر چکا، اب یہاں سے مادّہ قیاس کی بحث شروع کررہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ متقدمین مناطقہ حتی کہ شیخ رئیس ابو علی حسین بن عبد اللہ بن سینا بخاری مادّہ قیاس کی تفصیل اور ان کی وضاحت کرنے میں خوب اہتمام کیا ہے اور ان کی بحث کو بسط و تفصیل سے بیان کرنے اور منقح کرنے میں خاص توجہ دی اس لئے ان کے پیش نظر یہ بات تھی منطق کے پڑھنے والوں کے لئے یہ بحث کار آمد اور بے حد مفید ہیں کیونکہ فن منطق کا مقصود خطاء فی الفکر سے ذہن کو محفوظ رکھنا ہے اور ظاہر ہے کہ مادّہ قیاس کو پہچاننا اس سلسلے میں کافی نفع بخش ثابت ہوتا ہے، لیکن متقدمین مناطقہ کے برعکس متاخرین مناطقہ نے مادّہ کی بحث کو نظر انداز کرکے صورت کو بیان کرنے میں کافی بسط و تفصیل سے کام لیا، خاص کر شرطیات متصلہ اور منفصلہ کے قیاسوں کے بیان کرنے میں تو حد ہی کردی حالانکہ یہ بحثیں غیر ضروری تھیں کیونکہ ان کا فائدہ کچھ زائد نہیں، اصل اور ضروری بحث تو مادّہ قیاس سے متعلق ہے، کیونکہ منطق کا مقصود خطاء فی الفکر سے بچنا ہے اور یہ اسی وقت حاصل ہوسکتا ہے جبکہ مطلوب کے مناسب مادّہ قیاس تلاش کی جائے اور ایسا قیاس مرتب کیا جائے جو مطلوب تک پہونچادے، کیونکہ صورت میں تو غلطی کا وقوع کم ہوتا ہے اکثر و بیشتر مادّہ میں غلطی واقع ہوتی ہے اسی لئے مادّہ کا بیان کرنا از حد ضروری تھا لیکن انہوں نے اس کو چھوڑ دیا اور کچھ بیان بھی کیا تو صرف صناعاتِ خمسہ کی تعریف پر اکتفاء کیا بلکہ بعض نے تو پانچ سے بھی کم کا ذکر کیا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ میں نہیں بتاسکتا کہ متاخرین نے ایسا کیوں کیا؟ کس بات نے انہیں ضروری بحث کو ترک کرکے غیر ضروری بحث پر ابھارا۔ خیر انہوں نے جو کچھ کیا وہ ان کے ذمہ، لیکن تم اے ذہین عزیز بچے! میری نصیحت پر عمل کرو اور میری وصیت کو فراموش نہ کرو اور ان عظیم الشان بحثوں کو متقدمین مناطقہ کی کتابوں سے حاصل کرو اور ان کے سمجھنے میں خوب اہتمام کرو اور ان بحثوں کو زبانی یاد کرلو کیونکہ یہی تمہارا مقصود اعلیٰ اور مطلوب اعظم ہے (اور دوسری کتابوں میں ان مباحث کے پڑھنے کا کم موقع ملتا ہے) اسلئے ان فنون سے متعلق میں چند باتیں خداوند قدوس کی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے ذکر کرتا ہوں، انہیں غور سے سنو اور یاد رکھو دیکھو قیاس کی مادّہ کے اعتبار سے پانچ قسمیں ہیں جنہیں صناعات[1] خمسہ کہا جاتا ہے وہ یہ ہیں، (۱) برہانی (۲) جدلی (۳) خطابی (۴) شعری (۵) سفسطی۔

دلیل حصر: مادّہ کے اعتبار سے قیاس کے پانچ قسموں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے مقدمات دو حال سے خالی نہیں یا تو اس سے تصدیق یعنی نسبت کا اعتقاد حاصل ہوگا یا محض تخیل پیدا ہوگا اگر دوسری صورت ہے تو یہ قیاس شعری ہے، اور اگر تصدیق کا فائدہ حاصل ہوگا تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو تصدیق مفید ظن ہوگی یا مفید جزم؟ اگر مفید ظن ہے تو یہ قیاس خطابی ہے اور اگر مفید جزم ہوگی تو یہ جزم یا تو یقینی یعنی قطعی ہوگا یا نہیں؟ اگر یقینی ہو تو یہ قیاس

[1] ان کو صناعات خمسہ (پانچ پیشے) اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان پانچوں قسموں کو الگ الگ قسم کے لوگ استعمال کرتے ہیں، قیاس برہانی کو مناطقہ اور فقہاء مسائل ثابت کرنے کیلئے استعمال کرتے ہیں، قیاس جدلی اہل مناظرہ استعمال کرتے ہیں، قیاس خطابی کو واعظین استعمال کرتے ہیں، قیاس شعری کو شعراء استعمال کرتے ہیں، اور قیاس سفسطی کو عام لوگ یا جھگی لوگ استعمال کرتے ہیں۔ گویا مختلف قسم کے لوگوں کے یہ الگ الگ پیشے اور کاروبار ہیں۔ (حاشیہ مفتاح التہذیب)

برہانی ہے، اگر یقین نہیں لیکن اس قیاس کو سب لوگ مان لیں یا کم از کم فریق مخالف مان لے یا کوئی نہ مانے اگر کوئی مان لے تو یہ قیاس جدلی ہے، اور اگر نہ عوام مانیں اور نہ ہی فریق مخالف تو یہ قیاس سفسطی (مغالطہ) ہے۔

> فَصلٌ فِیْ الْبُرْهَانِ وَ مَا یَتَعَلَّقُ بِهٖ اِعْلَمْ اَنَّ الْبُرْهَانَ قِیَاسٌ مُؤَلَّفٌ مِنَ الْیَقِیْنِیَّاتِ بَدِیْهِیَّةً اَوْ نَظَرِیَّةً مُنْتَهِیَةً اِلَیْهَا وَلَیْسَ الْاَمْرُ کَمَا زَعَمَ اَنَّ الْبُرْهَانَ اِنَّمَا یَتَاَلَّفُ مِنَ الْبَدِیْهِیَّاتِ فَحَسْبُ ثُمَّ الْبَدِیْهِیَّاتُ سِتَّةٌ اَحَدُهَا الْاَوَّلِیَّاتُ هِیَ قَضَایَا یَجْزِمُ الْعَقْلُ فِیْهَا بِمُجَرَّدِ الْاِلْتِفَاتِ وَ التَّصَوُّرِ وَلَا یَحْتَاجُ اِلٰی وَسِیْلَةٍ کَقَوْلِكَ اَلْکُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ

ترجمہ: یہ فصل ہے برہان اور اس چیز کے بیان میں جو برہان سے متعلق ہے، جان لو کہ برہان وہ قیاس ہے جو یقینیات سے مرکب ہو خواہ وہ یقینیات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی جانب منتہی ہوتے ہوں اور معاملہ ایسا نہیں جیسا کہ گمان کیا ہے کہ برہان صرف بدیہیات سے مرکب ہوتی ہے، پھر بدیہات چھ ہیں، ان میں سے ایک اوّلیات ہیں (اور) وہ ایسے قضیے ہیں جن میں عقل یقین کرلے محض توجہ اور تصور سے اور واسطہ کی ضرورت نہ ہو جیسے تیرا قول الکُلُّ اعظمُ مِنَ الجُزءِ (کل جزء سے بڑا ہے)

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے صناعات خمسہ کو بیان کیا ہے، برہان اور اس کے متعلقات کو بقیہ اقسام پر مقدم کیا ہے، برہان کے مقدم کرنے کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ برہان سے یقین حاصل ہوتا ہے، پس یہ بقیہ اقسام سے اہم ہوئی اور اہم غیر اہم پر مقدم ہوتا ہے اسی لئے مصنفؒ نے برہان کو مقدم کیا۔

برہان کے لغوی معنی: بُرہان، باب فعللۃ کا مصدر ہے کیونکہ اس باب کا مصدر کبھی فُعلان کے وزن پر آتا ہے جیسا کہ علم الصیغہ کے حاشیہ ۳ صفحہ ۲۵، اور فیوضِ عثمانی ص ۵۲ میں مرقوم ہے، برہان کے معنی مطلق دلیل کے ہیں۔

برہان کی تعریف: اصطلاحِ منطق میں برہان وہ قیاس ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو خواہ وہ مقدمات یقینیہ بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جن کو بدیہی سے حاصل کیا گیا ہو،

دور وتسلسل: اگر نظری کو بدیہی سے حاصل نہ کیا جائے بلکہ نظری نظری کی طرف منتہی ہو یعنی نظری کو نظری سے حاصل کیا جائے تو دور اور تسلسل لازم آئے گا اور دور و تسلسل دونوں باطل ہیں، اور یہ مسلم اصول ہے کہ جو چیز بطلان کو مستلزم ہو وہ باطل ہے لہٰذا نظری کا نظری کی طرف منتہی ہونا بھی باطل ہے، دور کی تقریر یہ ہے ایک نظری کو دوسری نظری سے حاصل کیا جائے اور دوسری کو پہلی سے تو اس صورت میں دونوں نظری میں سے ہر ایک کا موقوف علیہ اور موقوف ہونا لازم آئے گا اور ایک ہی شئی کا موقوف اور موقوف علیہ ہونا تقدم الشئی علی نفسہ کو مستلزم ہے یعنی شئی کا اپنی ہی ذات پر مقدم ہونا اور تقدم الشئی علی نفسہ باطل ہے لہٰذا نظری کا نظری کی جانب منتہی ہونا بھی باطل ہے۔ اور

تسلسل کی تقریر اس طرح ہوگی کہ ایک نظری دوسری نظری کی طرف اور دوسری تیسری کی طرف اور تیسری نظری چوتھی نظری کی طرف اسی طرح ہر نظری اپنے مابعد کی طرف منتہی ہوگی جس سے نظری غیر متناہی ہو جائے گی اور نظریات غیر متناہیہ کا بالفعل جمع ہونا لازم آئے گا اور اسی کا نام تسلسل ہے جو باطل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ نظری نظری کی طرف منتہی نہیں ہوتی بلکہ بدیہی کی طرف منتہی ہوتی ہے۔

برہان کی ایک دوسری تعریف جو غلط ہے: بعض لوگوں نے کہا ہے کہ برہان وہ قیاس ہے جو صرف بدیہات سے مرکب ہو یہ خیال بالکل غلط ہے اور واقع کے خلاف ہے۔

فوائد قیود: برہان کی تعریف میں لفظ قیاس مؤلف جنس کے درجہ میں ہے جو مقدمات یقینیہ اور غیر یقینیہ سب کو شامل ہے اور الیقینیات فصل کے درجہ میں ہے جس سے مقدمات غیر یقینیہ خارج ہوگئے کیونکہ یقین اس قطعی تصدیق کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور نفس الامر میں ثابت ہو، لہٰذا الیقینیات کی قید سے شک، وہم، تخیل سب خارج ہوگئے کیونکہ یہ تمام تصورات میں سے ہے اور یقین تصدیق کو کہتے ہیں۔ اسی طرح ظن خارج ہوگیا کیونکہ یقین نام ہے تصدیق قطعی کا، اسی طرح جہل مرکب بھی خارج ہوا کیونکہ یقین اس تصدیق کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور جہل مرکب واقع کے مطابق نہیں ہوتا، اسی طرح تقلید بھی خارج ہوگئی کیونکہ یقین اس تصدیق قطعی کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور نفس الامر میں ثابت ہو اور تقلید نفس الامر میں ثابت نہیں ہوتی۔

برہان کی وجہ تسمیہ: برہان کے معنی ہیں دلیل چونکہ قیاس برہانی یقینی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے اس لئے وہ قطعی دلیل ہوتا ہے، پس اس کا نام اِدّعاءً برہانی رکھ دیا، اِدّعاءً کے معنی ہیں، دعویٰ کرتے ہوئے یعنی برہان کہلانے کا حق گویا اسی کا ہے۔ (مفتاح التہذیب)

بدیہات یعنی یقینی مقدمات کی قسمیں: یقینی اور قطعی باتیں بہت ہیں مگر بنیادی قطعیات چھ ہیں (۱) اوّلیات (۲) فطریات (۳) حدسیات (۴) مشاہدات (۵) تجربیات اور (۶) متواترات۔

دلیل حصر: بدیہات کے چھ میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ بدیہی دو حال سے خالی نہیں یا تو موضوع و محمول اور نسبت کا تصور کرتے ہی عقل کو یقین حاصل ہو جائے گا یا نہیں اگر اوّل ہے تو یہ اوّلیات ہیں اور اگر تصور طرفین اور نسبت کے تصور سے یقین حاصل نہ ہو بلکہ کسی واسطہ کی ضرورت ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ واسطہ از قبیل حواس ہوگا یا نہیں، اگر از قبیل حواس ہو تو یہ مشاہدات ہیں اور اگر از قبیل حواس نہ ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ واسطہ ایسا ہو جو بالکل ذہن سے غائب نہ ہوتا ہو بلکہ اطراف کے تصور کے وقت اس کا بھی تصور ہو جائے، یا ایسا نہیں۔ اگر پہلی صورت ہے تو یہ فطریات ہیں اور اگر دوسری صورت ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ واسطہ از قبیل حدس ہوگا یا نہیں؟ اگر از قبیل حدس ہو تو وہ حدسیات ہیں، اگر از قبیل حدس نہ ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو یقین ایک ایسی جماعت کی خبر کے واسطہ سے حاصل ہوگا جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عقل محال سمجھے یا کثرت تجربہ کے واسطہ سے یقین حاصل ہوگا اگر اوّل صورت ہے تو یہ متواترات ہیں اور اگر ثانی صورت ہے تو یہ حدسیات ہیں۔ (حاشیہ مرقاۃ)

اوّلیات کی تعریف: اوّلیات وہ قضیے ہیں جن کے اطراف یعنی موضوع، محمول اور نسبت کا تصور کرتے ہی عقل کو یقین حاصل ہو جائے کسی واسطہ اور دلیل کی بالکل ضرورت نہ پڑے جیسے اَلْکُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ (کل جزء سے بڑا ہے) دیکھئے اس قضیہ میں محض موضوع اور محمول اور نسبت کا تصور کرنے سے عقل کو یقین حاصل ہو گیا کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے کسی واسطہ اور دلیل کی ضرورت نہیں پڑی، کیونکہ اگر دلیل کی ضرورت پڑتی تو یہ اس بچہ کو حاصل نہ ہوتا جس کے اندر دلیل قائم کرنے کی صلاحیت ہی نہیں حالانکہ وہ بچہ بھی جانتا ہے کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں حصولِ یقین کے لئے دلیل کی یکسر ضرورت نہیں۔

وَثَانِيْهَا الْفِطْرِيَّاتُ وَهِيَ مَا يَفْتَقِرُ اِلٰى وَاسِطَةٍ غَيْرِ غَائِبَةٍ عَنِ الذِّهْنِ اَصْلاً وَ يُقَالُ لِهٰذِهِ الْقَضَايَا قَضَايَا قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا نَحْوُ اَلْاَرْبَعَةُ زَوْجٌ فَاِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ مَفْهُوْمَ الْاَرْبَعَةِ وَ تَصَوَّرَ مَفْهُوْمَ الزَّوْجِ بِاَنَّهٗ هُوَ الَّذِيْ يَنْقَسِمُ بِمُتَسَاوِيَيْنِ حَكَمَ بَدَاهَةً بِاَنَّ الْاَرْبَعَةَ زَوْجٌ وَ نَحْوُ قَوْلِنَا الْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ فَاِنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِهٖ بَعْدَ اَنْ يُلَاحِظَ مَفْهُوْمَ الْاِثْنَيْنِ وَالْوَاحِدِ

ترجمہ: اور ان میں سے دوسری قسم فطریات ہیں، اور وہ ایسے قضیے ہیں جن کو ایسے واسطہ کی ضرورت ہو جو ذہن سے بالکل غائب نہ ہو اور ان قضیوں کو "قضايا قِياساتُها معها" یعنی ایسے قضیے جن کا قیاس ان کے ساتھ ہے کہا جاتا ہے جیسے الاَرْبَعَةُ زَوْجٌ (چار جفت ہے) اس لئے کہ جو شخص چار کے مفہوم اور زوج کے مفہوم کا تصور کرے گا اس طور پر کہ زوج وہ ہے جو دو برابر حصوں میں منقسم ہوتا ہے، تو وہ بدیہی طور پر حکم لگائے گا کہ چار زوج ہے اور جیسے ہمارا قول ایک دو کا آدھا ہے کیونکہ عقل اس بات کا حکم لگاتی ہے دو اور ایک کے مفہوم کے لحاظ کرنے کے بعد۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے بدیہیات کی دوسری قسم فطریات کا تذکرہ کیا ہے۔

فطریات کی تعریف: فطریات وہ قضیے ہیں جن کے اطراف یعنی موضوع، محمول اور نسبت کے محض تصور سے یقین حاصل نہ ہو بلکہ حصولِ یقین کے لئے واسطہ اور دلیل کی ضرورت ہو اور وہ واسطہ اور دلیل ایسا ہو جو ذہن سے بالکل غائب نہ ہو بلکہ اطراف کا تصور کرتے ہی اس کا تصور ہو جائے جیسے اَلْاَرْبَعَةُ زَوْجٌ (چار جفت ہے) دیکھئے اس مثال میں محض موضوع، محمول اور نسبت کے تصور سے چار کے جفت ہونے کا یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ واسطہ اور دلیل کی ضرورت پڑتی ہے اور چار کے جفت ہونے کی دلیل دو برابر حصوں میں منقسم ہونا ہے اور یہ دلیل ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتی کیونکہ جب بھی چار اور جفت کا تصور کیا جائے گا تو دو برابر حصوں میں تقسیم ہونے کا بھی تصور ہو گا۔ اسی طرح اَلْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ۔ دیکھئے اس قضیہ میں بھی موضوع، محمول اور نسبت کے محض تصور سے عقل کو اس بات کا یقین حاصل نہیں ہوتا کہ ایک دو کا آدھا ہے بلکہ دلیل اور واسطہ کی ضرورت پڑتی ہے، اور وہ واسطہ دو کا ایک سے دوگنا ہوتا ہے، اور یہ واسطہ ذہن سے الگ بھی نہیں ہوتا اس لئے کہ جب بھی ایک اور دو کا تصور کیا جائے گا تو دو کا ایک سے

دوگنا ہونے کا تصور بھی ہوگا، لہٰذا یہ فطریات ہیں۔

فطریات کا دوسرا نام: صاحب کتاب نے کہا ہے کہ فطریات کو "قضایا قیاساتھا معھا" کہا جاتا ہے یعنی ایسے قضیے جن کے ساتھ اس کا قیاس موجود ہوتا ہے کیونکہ ان کے ساتھ ایسی دلیل موجود ہوتی ہے جو ذہن سے غائب نہیں ہوتی اور وہی دلیل اس کے ساتھ مل کر قیاس بنتی ہے، مثلاً الاَرْبَعَةُ زَوْجٌ میں چار کے جفت ہونے کی دلیل منقسم بمتساویین ہے اور یہ دلیل الاربعۃ زوجٌ کے ساتھ مل کر قیاس اس طرح بنے گی الاَرْبَعَةُ مُنْقَسِمٌ بِمُتَسَاوِيَيْنِ وَ كُلُّ مُنْقَسِمٍ بِمُتَسَاوِيَيْنِ زَوْجٌ نتیجہ ہوگا فَالاَرْبَعَةُ زَوْجٌ،

وَثَالِثُهَا الْحَدسِيَاتُ وَهِيَ ظُهُوْرُ الْمَبَادِيْ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنْ دُوْنِ أَنْ يَكُوْنَ هُنَاكَ حَرْكَةٌ فِكْرِيَّةٌ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدسِ وَالْفِكْرِ اَنَّهُ لاَبُدَّ فِيْ الْفِكْرِ مِنَ الْحَرَكَتَيْنِ لِلنَّفْسِ بِخِلاَفِ الْحَدسِ فَاِنَّ الذِّهْنَ بَعْدَ مَا حَصَلَ لَهُ الْمَطْلُوْبُ بِوَجْهٍ مَّا يَتَحَرَّكُ فِيْ الْمَعَانِيْ الْمَخْزُوْنَةِ وَ الْمَبَادِيْ الْمَكْنُوْنَةِ طَالِبًا لِمَا يَكُوْنُ لَهَا تَنَاسُبٌ بِالْمَطْلُوْبِ حَتّٰى بَعْدَ مَعْلُوْمَاتٍ مُنَاسِبَةٍ لَهُ وَ هٰهُنَا تَمَّ الْحَرْكَةُ الْاُوْلٰى ثُمَّ يَرْجِعُ قَهْقَرٰى وَ يَتَحَرَّكُ ثَانِيًا مُرَتِّبًا لِتِلْكَ الْمَعْلُوْمَاتِ الْمَخْزُوْنَةِ الَّتِيْ وَجَدَهَا تَرْتِيْبًا تَدْرِيْجِيًا حَتّٰى وَصَلَ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَ تَمَّ الْحَرْكَةُ الثَّانِيَةُ فَمَجْمُوْعُ هَاتَيْنِ الْحَرْكَتَيْنِ يُسَمّٰي بِالْفِكْرِ مَثَلاً إِذَا كُنْتَ تَصَوَّرْتَ الاِنْسَانَ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوْهِ كَالْكَاتِبِ وَالضَّاحِكِ مَثَلاً صِرْتَ طَالِبًا لِمَاهِيَةِ الاِنْسَانِ فَحَرَّكْتَ ذِهْنَكَ نَحْوَ الْمَعَانِيْ الَّتِيْ عِنْدَكَ مَخْزُوْنَةٌ فَوَجَدْتَ الْحَيوَانَ وَ النَّاطِقَ مُنَاسِبًا لِمَطْلُوْبِكَ فَتَمَّ الْحَرْكَةُ الْاُوْلٰى وَ مَبْدَأُهُ الْمَطْلُوْبُ الْمَعْلُوْمُ مِنْ وَجْهٍ وَ مُنْتَهَاهُ الْحَيَوَانُ وَالنَّاطِقُ ثُمَّ تُرَتِّبُ الْحَيَوَانَ وَالنَّاطِقَ بِأَنْ تُقَدِّمَ الْحَيَوَانَ الَّذِيْ هُوَ الْجِنْسُ عَلٰى النَّاطِقِ الَّذِيْ هُوَ الْفَصْلُ وَ قُلْتَ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ وَهٰهُنَا إِنْقَطَعَ الْحَرْكَةُ الثَّانِيَةُ

ترجمہ: اور ان میں سے تیسری قسم حدسیات ہیں اور وہ مبادی کا ظاہر ہو جانا ہے ایک ہی دفعہ بغیر اس کے کہ وہاں کوئی فکری حرکت ہو، اور حدس اور فکر کے درمیان فرق یہ ہے کہ فکر میں نفس کے لئے دو حرکتوں کا ہونا ضروری ہیں برخلاف حدس کے اس لئے کہ اس کے لئے کسی طرح سے مطلوب کے حاصل ہونے کے بعد ذہن حرکت کرتا ہے جمع شدہ معانی اور پوشیدہ مبادی میں ان معانی کو طلب کرتے ہوئے جن کو مطلوب کے ساتھ مناسبت ہو یہاں تک کہ وہ پالیتا ہے مناسب معلومات کو اور یہاں پہلی حرکت پوری ہوگئی پھر وہ الٹے پاؤں لوٹتا ہے اور دوبارہ حرکت کرتا ہے ترتیب دیتے ہوئے ان کو ان جمع شدہ معلومات کو جن کو پایا تھا آہستہ آہستہ یہاں تک کہ وہ مطلوب تک پہونچ جاتا ہے اور

دوسری حرکت پوری ہو جاتی ہے، پس ان دونوں حرکتوں کے مجموعہ کا نام فکر رکھا جاتا ہے مثلاً جب تو انسان کا تصور کر چکا چند طریقوں میں سے کسی طریقہ سے جیسے کاتب، ضاحک مثال کے طور پر پھر تو طلبگار ہوا انسان کی ماہیت کا، پس تو نے اپنے ذہن کو ان معانی کی طرف حرکت دی جو تیرے پاس جمع تھے پس تو نے حیوان اور ناطق کو اپنے مطلوب کے مناسب پایا (یہ) پہلی حرکت مکمل ہوئی، اور اس کا مبدأ وہ مطلوب ہے جو من وجہ معلوم ہے اور اس کا منتہی حیوان اور ناطق ہیں، پھر تم حیوان اور ناطق کو ترتیب دو گے بایں طور کہ تم مقدم کرتے ہو اس حیوان کو جو جنس ہے اس ناطق پر جو فصل ہے اور تم نے کہا اَلحَیوانُ النَّاطِقُ اور یہاں دوسری حرکت ختم ہوئی۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے بدیہات کی تیسری قسم حدسیات کی تعریف کی ہے اور حدس اور فکر کے درمیان فرق بیان کیا ہے چنانچہ اولاً حدسیات کی تعریف پھر حدس اور فکر کے درمیان فرق بیان کیا جائیگا۔

حدس کے لغوی معنی: حدس باب نصر کا حاصل مصدر ہے اس کے معنی ہیں، دانائی، زیرکی۔

حدسیات کی تعریف: حدسیات عرف عام میں وہ باتیں کہلاتی ہیں جو دانائی اور زیرکی سے معلوم کی جاتی ہیں اور اصطلاحِ منطق میں حدسیات کہتے ہیں حرکت فکریہ کے بغیر مبادی کا ایک دم ظاہر ہو جانا اور مبادی سے مطلوب کی طرف ذہن کا تیزی سے منتقل ہو جانا۔

حدس اور فکر کے درمیان فرق یہ ہے کہ حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی بلکہ یہاں ذہن مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم منتقل ہو جاتا ہے، اس کے برعکس فکر میں دو حرکتیں ہوتی ہیں یعنی مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف تدریجی طور پر یعنی آہستہ آہستہ ذہن منتقل ہوتا ہے، اب رہی یہ بات کہ فکر میں دو حرکتوں کے تدریجی طور پر ہونے کی کیا صورت ہے؟ تو سنو کہ ذہن میں جب کوئی مطلوب کسی بھی طریقہ سے حاصل ہوتا ہے تو ذہن میں جو امور موجود ہیں تو ان میں سے مطلوب کے مناسب بعض امور معلومہ کو ذہن تلاش کرتا ہے یہ فکر کی پہلی حرکت ہوئی پھر ذہن ان بعض امور معلومہ میں جن کو اس نے اپنے مطلوب کے مناسب پایا ہے آہستہ آہستہ ترتیب دیتا ہے جس سے ذہن کی رسائی مطلوب تک ہو جاتی ہے، یہ فکر کی دوسری حرکت ہوئی اور ان ہی دونوں حرکتوں کے مجموعہ کا نام فکر ہے مثال کے طور پر آپ نے کسی طرح انسان کا تصور کیا، کاتب (لکھنے والا) ضاحک (ہنسنے والا) ماشی (چلنے والا) وغیرہ ہونے کی حیثیت سے پھر آپ انسان کی ماہیت اور حقیقت کی طلب کے خواہش مند ہوئے تو آپ کے ذہن میں جو باتیں موجود ہیں ان میں سے انسان کے مناسب بعض امور معلومہ میں سے آپ کے ذہن نے ایسے امور کو تلاش کیا جو آپ کے مطلوب کے مناسب ہیں یعنی انسان کا حیوان ہونا، ناطق ہونا۔ یہ پہلی حرکت ہوئی، اب آپ کے ذہن نے ان دونوں کو آہستہ آہستہ ترتیب دیا تو حیوان کو مقدم کیا جو جنس ہے اور ناطق کو مؤخر کیا جو فصل ہے اور کہا اَلحَیوانُ النَّاطِقُ تو یہ دوسری حرکت ہوئی اور آپ کا مطلوب حاصل ہو گیا کہ انسان وہ ہے جو حیوان ناطق ہے۔

وَ أمَّا الْحَدسُ فَفِيهِ اِنْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنَ الْمَطْلُوْبِ اِلَى الْمَبَادِئِ دَفْعَةً وَ مِنْهَا اِلَى الْمَطْلُوْبِ كَذٰلِكَ وَاَكْثَرُ مَا يَكُوْنُ الْحَدسُ عَقِيْبَ الشَّوْقِ وَالتَّعْبِ وَ قَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِهَا وَالنَّاسُ مُخْتَلِفُوْنَ فِى الْحَدسِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَوِىُّ الْحَدسِ كَثِيْرَةً يَحْصُلُ لَهٗ مِنَ الْمَطَالِبِ اَكْثَرُهَا بِالْحَدسِ كَالْمُؤَيَّدِ بِالْقُوَّةِ الْقُدسِيَّةِ كَالْحُكَمَاءِ وَ الْاَوْلِيَاءِ وَ الْاَنْبِيَاءِ وَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ قَلِيْلُ الْحَدسِ ضَعِيْفَهٗ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا حَدسَ لَهٗ كَالْمُنْتَهِىْ فِى الْبَلَادَةِ وَ مِنْ هٰذَا يُعْلَمُ اَنَّ الْبَدَاهَةَ وَالنَّظَرِيَّةَ مُخْتَلِفَانِ بِالْاَشْخَاصِ وَالْاَوْقَاتِ فَرُبَّ حَدسِىٍّ عِنْدَ فَاقِدِ الْقُوَّةِ الْقُدسِيَّةِ يَكُوْنُ نَظَرِيًّا وَ بَدِيْهِيًّا عِنْدَ صَاحِبِهَا

ترجمہ: اور بہر حال حدس تو اس میں ذہن کا منتقل ہونا ہے مطلوب سے مبادی کی طرف ایک دم اور مبادی سے مطلوب کی طرف اسی طرح اور اکثر و بیشتر حدس شوق اور تھکن کے بعد ہوتا ہے اور کبھی ان دونوں کے بغیر ہوتا ہے، اور لوگ حدس میں مختلف ہیں، پس ان میں سے بعض وہ ہیں جو بہت زیادہ قوی الحدس ہوتے ہیں، اور ان کو مطالب میں سے اکثر مطلوب حدس سے حاصل ہو جاتے ہیں، جیسے وہ شخص جن کی تائید کی گئی ہے قوت قدسیہ کے ذریعہ جیسے حکماء، اولیاء اور انبیاءؑ اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو قلیل الحدس اور کمزور حدس والے ہیں، اور ان میں بعض وہ ہیں جن کے واسطے حدس نہیں ہے جیسے وہ شخص جو کند ذہنی میں انتہاء کو پہونچا ہوا ہو، اور اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بدیہی ہونا اور نظری ہونا اشخاص اور اوقات کے اعتبار سے مختلف ہیں چنانچہ بہت سے حدسی قوت قدسیہ کے گم کرنے والے کے نزدیک نظری ہوتے ہیں اور (قوت قدسیہ) والے کے نزدیک بدیہی ہوتے ہیں۔

تحقیق وتشریح: اس سے قبل آپ سے یہ کہا گیا تھا کہ فکر اور حدس کے درمیان فرق یہ ہے کہ حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم ذہن منتقل ہو جاتا ہے نہ کہ آہستہ آہستہ اور فکر کے لئے دو حرکتیں ہوتی ہیں اور اس میں ذہن مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف آہستہ آہستہ منتقل ہوتا ہے، چنانچہ مصنفؒ نے اس سے پہلے فکر کو بیان کیا، اب یہاں سے حدس کو بیان کر رہے ہیں جس کو ماسبق کی عبارت اور مذکورہ بالا عبارت میں بتا چکا، لہٰذا اس بارہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں البتہ یہ یاد رہے کہ حدس اکثر و بیشتر شوق اور محنت و پریشانی کے بعد حاصل ہوتا ہے اور کبھی انکے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے، حدس کے سلسلے میں لوگوں کے احوال مختلف ہیں، چنانچہ بعض کو بہت زیادہ حدس ہوتا ہے اور بہت قوی ہوتا ہے وہ اپنی فراست و دانائی سے بہت پوشیدہ باتوں کو بآسانی سمجھ لیتے ہیں جیسے وہ لوگ جن کو اللہ عزوجل کی بارگاہ سے یہ نور ملتا ہے اور ان کو قوت قدسیہ یعنی نور الٰہی سے تائید حاصل ہوتی ہے، جن کو امور مجہولہ بغیر نظر و فکر کے حاصل ہوتے ہیں جیسے حکماء، اولیاء اللہ اور انبیاء علیہم السلام اور کبھی اعمال صالحہ کی برکت سے یہ نعمت حاصل ہوتی ہے، اور بعض لوگ

قلیل الحدس ہوتے ہیں جن کا حدس کمزور ہوتا ہے اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو بالکل حدس نہیں ہوتا وہ نہایت ہی کور مغز ہوتے ہیں، جیسے وہ شخص جو انتہائی درجہ کے غبی اور کند ذہن ہوں یہی وجہ ہے کہ اشخاص اور اوقات کے اعتبار سے بداہت اور نظریت مختلف ہو جاتی ہے، ایک ہی چیز بعض کے نزدیک بدیہی اور دوسرے بعض کے نزدیک نظری ہوتی ہے اسی طرح نظری چیزیں اور باتیں ایک عرصہ کی مزاولت کے بعد جب وہ نظری علوم کی طرح ہو جائیں بدیہی ہو جاتی ہیں جیسے ہر پیشہ سے تعلق رکھنے والے شخص کے لئے اس پیشہ سے متعلق بہت سی باتیں کثرت مزاولت سے بدیہی ہو جاتی ہیں جب کہ وہی چیز دوسروں کے لئے نظری ہوتی ہے (حاشیۂ آسان منطق) الحاصل لوگوں کے اعتبار سے بدیہی اور نظری میں اختلاف ہو سکتا ہے اسی طرح ایک شئی ایک وقت میں نظری ہوتی ہے وہ شئی دوسرے وقت میں بدیہی ہو جاتی ہے۔

وَ رَابِعُهَا الْمُشَاهَدَاتُ وَهِيَ قَضَايَا يُحْكَمُ فِيْهَا بِوَاسِطَةِ الْمُشَاهَدَةِ وَ الْاِحْسَاسِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ اِلٰى قِسْمَيْنِ الْاَوَّلُ مَا شُوْهِدَ بِاِحْدَى الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَهِيَ خَمْسٌ الْبَاصِرَةُ وَالسَّامِعَةُ وَالشَّامَّةُ وَالذَّائِقَةُ واللَّامِسَةُ وَ يُسَمّٰى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْحِسِّيَّاتِ وَالثَّانِيْ مَا اُدْرِكَ بِالْمُدْرِكَاتِ مِنَ الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ الَّتِيْ هِيَ اَيْضًا خَمْسٌ الْحِسُّ الْمُشْتَرَكُ الْمُدْرِكُ لِلصُّوَرِ وَالْخِيَالُ الَّتِيْ هِيَ خَزَانَةٌ لَهٗ وَالْوَهْمُ الْمُدْرِكُ لِلْمَعَانِي الشَّخْصِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَ الْحَافِظَةُ الَّتِيْ هِيَ خَزَانَةٌ لِلْمَعَانِي الْجُزْئِيَّةِ وَالْمُتَصَرِّفَةُ الَّتِيْ تَتَصَرَّفُ فِي الصُّوَرِ وَ الْمَعَانِي بِالتَّحْلِيْلِ وَالتَّرْكِيْبِ وَ يُسَمّٰى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْوِجْدَانِيَّاتِ وَ مُدْرَكَاتُ الْعَقْلِ الصِّرْفِ اَعْنِي الْكُلِّيَّاتِ غَيْرُ مُنْدَرِجٍ فِيْ هٰذَا الْقِسْمِ مِثَالُ الْقِسْمِ الثَّانِيْ كَمَا حَكَمْنَا بِاَنَّ لَنَا جُوْعًا اَوْ عَطْشًا

ترجمہ: اور ان میں سے چوتھی قسم مشاہدات ہیں اور وہ ایسے قضیے ہیں جن میں مشاہدہ اور احساس کے واسطہ سے حکم لگایا جاتا ہے اور یہ دو قسموں کی جانب منقسم ہوتے ہیں، اوّل وہ قضیے ہیں جن کا مشاہدہ کیا جائے حواس ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ اور وہ پانچ ہیں (۱) باصرہ (۲) سامعہ (۳) شامہ (۴) ذائقہ اور (۵) لامسہ، اور اس قسم کا نام حسیات رکھا جاتا ہے، اور دوسری قسم وہ قضیے ہیں جن کا ادراک کیا جائے مدرکات یعنی ان حواس باطنہ سے کہ وہ بھی پانچ ہیں حس مشترک، جو صورتوں کا ادراک کرنیوالا ہے، اور وہ خیال جو حس مشترک کے واسطے خزانہ ہے، اور وہم جو معانی شخصیہ اور جزئیہ کا ادراک کرنے والا ہے، اور وہ حافظہ جو معانی جزئیہ کے واسطے خزانہ ہے، اور وہ متصرفہ جو صورتوں اور معانی میں تصرف کرتا ہے تحلیل اور ترکیب کے ساتھ اور اس قسم کا نام وجدانیات رکھا جاتا ہے، اور خالص عقل کے مدرکات یعنی کلیات اس قسم میں داخل نہیں ہے، دوسری قسم مثال جیسا کہ ہم نے حکم لگایا کہ ہمارے واسطے بھوک یا پیاس ہے۔

تحقیق وتشریح: اب یہاں سے مصنف بدیہات کی چوتھی قسم مشاہدات کو بیان کر رہے ہیں،

مشاهدات کی تعریف: مشاہدات باب مفاعلۃ سے ہے اس کے معنی ہیں معائنہ کرنا۔ اصطلاح

منطق میں مشاہدات ان قضیوں کو کہا جاتا ہے جن میں محض تصور طرفین سے حکم نہ لگایا گیا ہو بلکہ مشاہدہ اور حواس کے واسطے سے حکم لگایا گیا ہو۔ آسان لفظوں میں اس طرح کہئے کہ مشاہدات وہ قضایا ہیں جو حواس خمسہ ظاہرہ یا حواس خمسہ باطنہ سے جانے گئے ہوں، جیسے سورج روشن ہے یہ آنکھ کے ذریعہ معلوم کیا گیا ہے اور ہمیں بھوک پیاس لگتی ہے یہ حواس باطنی کے ذریعہ حکم کیا گیا ہے۔

مشاہدات کی دو قسمیں ہیں (۱) حسیات (۲) وجدانیات

حسیات: وہ قضایا ہیں جن میں حواس ظاہرہ میں سے کسی حس کے ذریعہ حکم لگایا گیا ہو حسیات کو محسوسات بھی کہتے ہیں جیسے سورج روشن ہے اس میں سورج کے روشن ہونے کا حکم قوت باصرہ کے ذریعہ لگایا گیا ہے لہٰذا یہ قضیہ محسوسات میں سے ہے۔

وجدانیات: وہ قضایا ہیں جن میں حواس باطنہ میں سے کسی حس باطن کے ذریعہ حکم لگایا گیا ہو جیسے میں بھوکا ہوں یا پیاسا ہوں، اس میں بھوکا یا پیاسا ہونے کا حکم حس باطن یعنی وہم کے ذریعہ لگایا گیا ہے اس لئے کہ بھوک ایک باطنی شئی ہے جس کا ادراک قوتِ وہم سے ہوتا ہے۔

حواسِ ظاہرہ پانچ ہیں، (۱) باصرہ (۲) سامعہ (۳) شامہ (۴) ذائقہ اور (۵) لامسہ۔

قوت باصرہ: وہ ایسی قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصے میں ایسے دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں، پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں کی طرف پہونچتے ہیں اس قوت کے ذریعہ روشنی، رنگ، شکل، مقدار، حرکت، خوبصورتی، بدصورتی وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے، اس طور پر کہ جب بندہ اس قوت کو استعمال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ نفس میں ادراک کی قوت پیدا کر لیتے ہیں، ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب نظر کسی چیز پر پڑتی ہے تو آنکھ سے مخروطی شعاعیں نکلتی ہیں جو شئی مرئی پر پڑتی ہے اور اس سے رویت کا تحقق ہوتا ہے۔

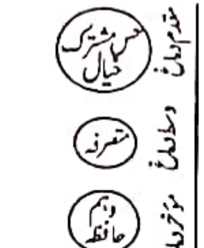
قوت سامعہ: وہ ایسی قوت ہے جو اس پٹھے میں رکھی ہوئی ہے جو کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے اس کے ذریعہ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے، ادراک کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی بولتا ہے تو اس کی آواز ہوا میں گھل مل جاتی ہے پھر یہ ہوا اس آواز کے ساتھ مل کر قوت سامعہ سے ٹکراتی ہے تو سننے کا تحقق ہوتا ہے۔

قوت شامّہ: وہ ایسی قوت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں ودیعت رکھی ہے جو دماغ کے اگلے حصے میں اُگے ہوئے ہیں جو عورت کے پستان کی گھنڈی کے مشابہ ہیں، اس کے ذریعہ خوشبو اور بدبو کا ادراک کیا جاتا ہے، یہاں ادراک کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ ہوا خوشبو یا بدبو کے ساتھ مل کر ناک کے بانسہ سے ٹکراتی ہے تو سونگھنے کا تحقق ہوتا ہے۔

قوت ذائقہ: وہ ایسی قوت ہے جو زبان کی جرم یعنی جسم پر ایک پٹھا بچھا ہوا ہے جس کے ذریعہ مزہ (کھٹا میٹھا وغیرہ) کا ادراک کیا جاتا ہے اور ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے، جب کوئی چیز منہ میں رکھی جاتی ہے تو لعاب اس کے ساتھ مل کر اس پٹھے تک پہونچتا ہے جس سے چکھنے کا تحقق ہوتا ہے۔

قوت لامسہ: وہ ایسی قوت ہے جو پورے بدن میں پھیلی ہوئی ہے اس کے ذریعہ بدن کے ساتھ مس اور اتصال کرنے کے قوت گرمی، سردی، خشکی، تری، سختی، نرمی نیز چکناہٹ اور کھرُدراپن کا ادراک ہوتا ہے۔

حواس باطنہ بھی پانچ ہیں (۱) حس مشترک (۲) خیال (۳) وہم (۴) حافظہ اور (۵) متصرفہ، ان کو سمجھنے سے پہلے سمجھئے کہ دماغ کے اندر تین جوف (خلاء) ہیں جوف اوّل مقدم دماغ ہے جو سب سے بڑا ہے، جوف ثانی وسط دماغ ہے جو سب سے چھوٹا ہوتا ہے، اور جوف ثالث مؤخر دماغ ہے جو مقدم دماغ سے چھوٹا اور وسط دماغ سے بڑا ہوتا ہے، جوف اوّل میں حس مشترک اور خیال ہیں، جوف ثانی میں صرف متصرفہ ہے اور جوف ثالث میں وہم اور حافظہ ہیں ان کی شکل اس طرح ہوگی ....



توضیحات

اب حواس خمسہ باطنہ میں سے ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں،

حس مشترک: وہ قوت ہے جو دماغ کے بطونِ سہ گانہ میں سے بطنِ اوّل کے ابتدائی حصہ میں ودیعت کی گئی ہے جس کا کام حواسِ ظاہرہ کی حاصل کی ہوئی صورتوں کو قبول کرنا ہے، جیسے کتاب کی صورت جس کا ادراک آنکھ نے کیا حس مشترک اس حاصل شدہ صورت کو قبول کرتا ہے۔

خیال: وہ قوت ہے جو دماغ کے بطنِ اوّل کے پچھلے حصے میں ودیعت کی گئی ہے جس کا کام حس مشترک کی صورتوں کو محفوظ رکھنا ہے یعنی حس مشترک سے غائب ہونے کے بعد محسوسات کی صورتیں اسی میں محفوظ رہتی ہیں، گویا یہ حس مشترک کا خزانہ ہے جیسے آپ کے ذہن میں دوست واحباب کی صورتیں محفوظ ہیں۔

وہم: وہ قوت ہے جو امور جزئیہ غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے جیسے دوست کی دوستی، یا شیر کی شجاعت، یہ قوت اگرچہ دماغ کے سارے حصے سے تعلق رکھتی ہے مگر اس کا زیادہ تر تعلق، دماغ کے بطن کے حصہ آخر سے ہے۔

حافظہ: وہ قوت ہے جو دماغ کے بطنِ اخیر کے اگلے حصے میں ودیعت کی گئی ہے اس کا کام یہ ہے کہ قوت واہمہ جن معانی شخصیہ کا ادراک کرلیتی ہے یہ قوت ان مدرکات کی حفاظت کرتی ہے گویا یہ قوت واہمہ کے مدرکات کا خزانہ ہے جیسے آپ کو کسی نے پیٹا تھا جو ابھی تک یاد ہے۔

نوٹ: عرفِ عام میں حافظہ مطلق قوتِ یادداشت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

متصرفہ: وہ قوت ہے جو دماغ کے درمیان بطن کے ابتدائی حصہ میں ودیعت کی گئی ہے اس کا کام یہ ہے کہ حواسِ ظاہرہ اور باطنہ کے دونوں خزانوں (خیال وحافظہ) میں جو صورتیں جمع ہیں یہ قوت ان صورتوں میں تحلیل وترکیب

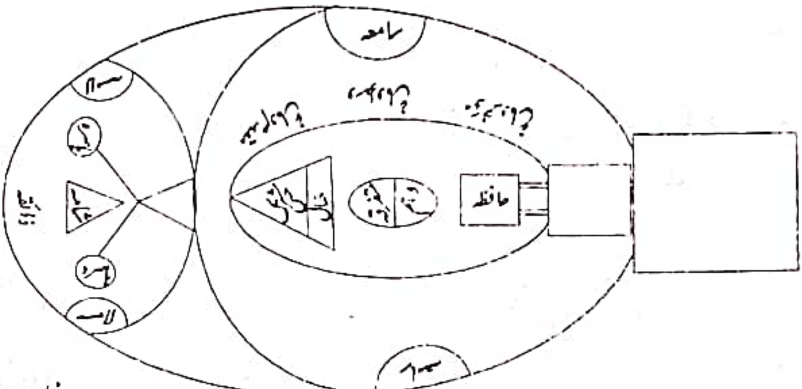
کرتی رہتی ہے یعنی ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ جوڑتی ہے اور بعض کو بعض سے توڑتی ہے، جیسے آپ کے ذہن میں زید اور خالد کی صورت، موجود ہے اب قوت متصرفہ نے ان دونوں کو الگ الگ کر دیا کہ یہ زید کی صورت ہے اور یہ خالد کی صورت ہے، اسی طرح آپ کے ذہن میں محبت اور عداوت کا مفہوم ہے تو قوت متصرفہ نے ان دونوں میں امتیاز پیدا کر دیا نیز آپ کے ذہن میں شہر کی صورت اور بمبئی کی بھی صورت ہے تو قوت متصرفہ نے دونوں میں جوڑ پیدا کر دیا، اور بمبئی شہر کا نقشہ آپ کے ذہن میں آ گیا۔

فائدہ: یہ بھی یاد رکھئے کہ قوت متصرفہ کو جب عقل اپنے معلومات میں استعمال کرتی ہے تو اس کو قوت متفکرہ کہتے ہیں اور جب قوت واہمہ استعمال کرتی ہے تو اس کو قوت متخیلہ کہتے ہیں۔

تنبیہ: یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ عقل کے ذریعہ کلیات کا ادراک کیا جاتا ہے لہٰذا صرف عقل سے ادراک کردہ کلیات حواس باطنہ میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ حواسِ باطنہ کے ذریعہ جزئیات کا اِدراک کیا جاتا ہے کلیات کا نہیں لیکن یہ فلاسفہ کا مذہب ہے، متکلمین حواس خمسہ باطنہ کو بالکل مانتے ہی نہیں لہٰذا ان کے یہاں کلیات اور جزئیات دونوں کا ادراک عقل، کے ذریعہ ہوتا ہے۔

(معین الفلسفہ، مواہب قدسیہ، امداد المنطق، نیل الامانی، توضیحات، حاشیۂ مرقات وغیرہ)

حواس ظاہرہ، حواسِ باطنہ اور دماغ کے تجاویف ثلثہ کا نقشہ



نیل الامانی

نوٹ: معین الفلسفہ میں وہم کا جو مقام بیان کیا گیا ہے اس کے مطابق نقشہ اسطرح ہوگا نہ کہ جس طرح توضیحات میں نقشہ بنایا گیا ہے۔

وَ خَامِسُهَا التَّجْرِبِيَاتُ وَهِيَ قَضَايَا يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِوَاسِطَةِ تَكْرَارِ الْمُشَاهَدَةِ وَ عَدَمِ التَّخَلُّفِ حُكْمًا كُلِّيًا كَالْحُكْمِ بِاَنَّ شُرْبَ السَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ لِلصَّفْرَاءِ وَ سَادِسُهَا الْمُتَوَاتِرَاتُ وَهِيَ قَضَايَا يُحْكَمُ بِهَا بِوَاسِطَةِ اِخْبَارِ جَمَاعَةٍ يَسْتَحِيْلُ الْعَقْلُ تَوَاطُؤَهُمْ عَلَى الْكِذْبِ وَاخْتَلَفُوْا فِيْ اَقَلِّ عَدَدِ هٰذِهِ الْجَمَاعَةِ قِيْلَ اِنَّهٗ اَقَلُّهٗ اَرْبَعَةٌ وَقِيْلَ عَشَرَةٌ وَقِيْلَ اَرْبَعُوْنَ وَالْاَشْبَهُ اَنْ هٰذَا الْعَدَدَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ حَالِ الَّذِيْنَ اَخْبَرُوْهُ وَاخْتِلَافِ الْوَاقِعَةِ فَلَا يَتَعَيَّنُ عَدَدٌ وَالضَّابِطَةُ اَنْ يَبْلُغَ اِلٰى حَدٍّ يُفِيْدُ الْيَقِيْنَ فَهٰذِهِ السِّتَّةُ هِيَ مَبَادِي الْبَرَاهِيْنِ وَ مَقَاطِعُ الدَّلِيْلِ وَ مُنْتَهَى الْيَقِيْنِ

ترجمہ: اور ان میں سے پانچویں قسم تجربیات ہیں، اور وہ ایسے قضیے ہیں جن کا عقل حکم لگاتی ہے مشاہدہ کے تکرار اور حکم کلی کے خلاف نہ ہونے کے واسطہ سے جیسے اس بات کا حکم کہ سقمونیا کا پینا صفراء کے واسطے مسہل ہے، اور ان میں سے چھٹی قسم متواترات ہیں، اور وہ ایسے قضیے ہیں جن کا حکم کیا جاتا ہے ایک جماعت کے خبر دینے کے واسطہ سے جن کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل محال سمجھے اور اس جماعت کی کم سے کم تعداد کے سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہا گیا ہے کہ اس کی کم سے کم تعداد چار ہے اور کہا گیا ہے کہ چالیس ہے، اور اشبہ یہ ہے کہ یہ عدد مختلف ہوتا ہے ان لوگوں کے حال کے مختلف ہونے سے جنھوں نے خبر دی ہے اور واقعہ کے مختلف ہونے سے پس کوئی عدد متعین نہیں کیا جاسکتا۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ وہ اس حد کو پہونچ جائے کہ یقین کا فائدہ دے، پس یہ چھ ہیں یہی برہان کے مبادی اور دلیل کے قطعی ہونے کا مقام اور یقین کا منتہی ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے بدیہات کی پانچویں اور چھٹی قسم کو بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا پانچویں قسم تجربیات اور چھٹی قسم متواترات ہیں،

تجربیات: تجربۃ کی جمع ہے اور تجربہ باب تفعیل کا مصدر ہے، معنی ہیں، آزمانا۔ اصطلاح منطق میں تجربیات وہ قضایا ہیں جن میں عقل بار بار کے تجربہ سے حکم لگاتی ہو یعنی بار ہا کسی چیز کا کوئی اثر دیکھا گیا کبھی بھی برخلاف نہیں ہوا تو اس واسطہ سے عقل نے اس اثر کے متعلق یقین کا حکم لگادیا تو یہ تجربیات ہیں جیسے سقمونیا (یہ ایک دوا کا نام ہے) صفراء کے لئے مسہل ہے، صفراء ایک قسم کی بیماری ہے جسے پیلیا (جیونڈس) کہتے ہیں، سقمونیا کا بار بار استعمال کیا گیا تو اس سے دست آنے لگا اور دست کے ذریعہ اس نے صفراء (پتہ) کو بہادیا تو اس بار بار مشاہدہ سے عقل نے حکم لگادیا کہ سقمونیا کا پینا صفراء کے لئے مسہل ہے، اسی طرح زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا، اسی طرح گل بنفشہ زکام کے لئے نافع ہے یہ بات بار بار کے تجربے سے معلوم ہوئی ہے لہٰذا یہ بھی تجربہ کہلائے گا، اسی طرح بار بار یہ دیکھا گیا ہے کہ شریر لڑکا ذہین ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی تجربہ کہلائے گا۔

متواترات: متوارات تواتر سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی ہیں، کسی چیز کا لگاتار ہونا۔ اصطلاح میں متواترات وہ قضایا ہیں جن کے یقین کا حکم ایک ایسی جماعت کے خبر دینے سے لگایا گیا ہو جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو، جیسے قرآن پاک اللہ کا کلام ہے، اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی ہیں، یہ باتیں ہم کو ایسی خبروں سے معلوم ہوئی ہیں کہ ہم ان کو جھوٹ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ (آسان منطق)

خبر کے متواتر ہونے کے لئے راویوں کی کوئی معین تعداد شرط نہیں ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ اس خبر دینے والی جماعت کی تعداد کم سے کم کتنی ہونی چاہئے؟ تو اس میں مختلف اقوال ہیں، بعض کہتے ہیں کہ چار ہونی چاہئے، بعض نے کہا کہ نہیں، دس ہونی چاہئے۔ اور بعض نے بارہ کی تعداد بتائی ہے۔ کسی نے بیس، کسی نے چالیس اور کسی نے ستر راوی کا ہونا ضروری قرار دیا ہے، لیکن محققین کا کہنا ہے کہ تعداد خبر دینے والے راویوں اور واقعہ کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے، بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ چار چھ کے خبر دینے سے بھی ان کے صحیح ہونے کا یقین ہو جاتا ہے، لیکن بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ اتنے آدمیوں کے خبر دینے سے ان کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا، اس لئے خبر متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی تعداد معین کرنا صحیح نہیں، بلکہ جیسے خبر دینے والے ہوں گے اور جیسا واقعہ ہوگا اسی اعتبار سے تعداد ضروری ہوگی، اور اس سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مثلاً دس ہی ہوں، اور اگر یقین نہیں حاصل ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے، اگرچہ اس کے راوی بیس ہوں۔ علامہ سعد الدین تفتازانی کا رجحان بھی یہی ہے (بیان الفوائد وتوضیحات) صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ یہاں تک بدیہات کی چھ قسمیں مکمل ہو گئیں جن پر دلیلوں کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور انہیں سے یقین حاصل ہوتا ہے۔

فَائِدَۃٌ: زَعَمَ قَوْمٌ اَنَّ الْمُقَدَّمَاتِ النَّقْلِیَّۃِ لَا تُسْتَعْمَلُ فِیْ الْقِیَاسِ الْبُرْهَانِیِّ ظَنًّا مِنْهُمْ أَنَّ النَّقْلَ یَتَطَرَّقُ اِلَیْهِ الْغَلَطُ وَ الْخَطَأُ مِنْ وُجُوْهٍ شَتّٰی فَکَیْفَ یَکُوْنُ مُسَاوِیْ الْقِیَاسِ الْبُرْهَانِیِّ الَّذِیْ یُفِیْدُ الْقَطْعَ وَ اِنَّ هٰذَا الظَّنَّ اِثْمٌ لِاَنَّ النَّقْلَ کَثِیْرًا مَّا یُفِیْدُ الْقَطْعَ اِذَا رُوْعِیَ فِیْهِ شَرَائِطُ وَ انْضَمَّ اِلَیْهِ الْعَقْلُ نَعَمْ لَوْ قِیْلَ اِنَّ النَّقْلَ الصِّرْفَ بِلَا اِعْتِبَارِ اِنْضِمَامِ الْعَقْلِ مَعَهٗ لَا یُعْتَبَرُ وَلَا یُفِیْدُ لَکَانَ لَهٗ وَجْهٌ

ترجمہ: یہ فائدہ ہے، ایک قوم نے گمان کیا کہ مقدمات نقلیہ قیاسِ برہانی میں استعمال نہیں کئے جاتے ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ نقل کی طرف غلطی اور خطاء راستہ پکڑتی ہے مختلف طریقوں سے، پس یہ کیسے ہوں گے اس قیاس برہانی کے مبادی جو یقین کا فائدہ دیتا ہے، اور بلاشبہ یہ گمان غلط ہے اس لئے کہ نقل بسا اوقات یقین کا فائدہ دیتی ہے جب اس میں شرائط کا لحاظ کیا جائے اور اس کی طرف عقل مل جائے، ہاں اگر کہا جائے کہ خالص نقل اس کے ساتھ عقل کے ملنے کا اعتبار کئے بغیر اعتبار نہیں کی جاتی اور (یقین کا) فائدہ نہیں دیتی تو (یہ) اس کی ایک وجہ ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ

الاخلاط ہے، چنانچہ زید متعفن الاخلاط ہے پس بخار کا وجود اسکے متعفن الاخلاط ہونے کے ثبوت کے لئے تیرے ذہن میں علت ہے اور یہ علت نہیں ہے نفس الامر میں بلکہ ممکن ہے کہ معاملہ واقع میں اسکے برعکس ہو۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ برہان کی قسمیں بیان کی ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ برہان کی دو قسمیں ہیں (۱) لمی اور (۲) انی۔

برہان لمی: وہ برہان ہے جس میں اکبر کو جو اصغر کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس کے واسطے حد اوسط واقع میں علت ہو جس طرح کہ وہ حد اوسط اصغر اور اکبر کے درمیان حکم میں واسطہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس طرح کہئے کہ "حد اوسط" نتیجہ کی نسبت (ایجابی وسلبی) کے لئے ذہن اور خارج دونوں اعتبار سے علت ہو تو یہ برہان لمی ہے، جیسے زید بخار زدہ ہے اس لئے کہ اس کے اخلاط (یعنی خون، بلغم، سوداء اور صفراء) بگڑ گئے ہیں (صغریٰ) اور ہر وہ شخص جس کے اخلاط بگڑ جائیں بخار زدہ ہوتا ہے (کبریٰ) نتیجہ نکلا کہ زید بخار زدہ ہے، دیکھئے اس قیاس میں اخلاط کا بگڑا ہوا ہونا حد اوسط ہے جو زید کے لئے بخار کے ثبوت کی ذہن کے اعتبار سے بھی علت ہے کیونکہ علت اس کو کہتے ہیں جو معلول پر مقدم ہو، اور ظاہر ہے کہ جب ذہن میں بخار کا تصور کیا جائے گا تو اس سے پہلے انسان کے اخلاط یعنی خون، بلغم، سوداء اور صفراء میں بگاڑ کا تصور ضرور ہو گا پس اخلاط کا بگڑا ہوا ہونا ذہن کے اعتبار سے علت ہے اسی طرح خارج کے اعتبار سے بھی علت ہے کیونکہ خارج میں جب بخار پایا جاتا ہے تو اس سے پہلے اخلاط میں بگاڑ اور خرابی ضرور پیدا ہو جاتی ہے، لہٰذا یہ برہان لمی ہے۔

برہان لمی کی دوسری تعریف: آپ اگر چاہیں تو مختصر لفظوں میں برہان لمی کی تعریف اس طرح بھی کر سکتے ہیں کہ علت سے معلول پر استدلال کرنا برہان لمی ہے، جیسے یہاں آگ موجود ہے (صغریٰ) اور جہاں بھی آگ موجود ہوتی ہے وہاں دھواں ہوتا ہے (کبریٰ) نتیجہ نکلا کہ یہاں بھی دھواں ہے، دیکھئے اس قیاس میں آگ جو دھواں کی علت ہے اس آگ کو دیکھ کر دھواں کا ثابت کرنا علت سے معلول پر استدلال کرنا ہے لہٰذا یہ برہان لمی ہے۔

برہانِ لمی کی وجہ تسمیہ: اس برہان کو لمی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ "لمّی" لِمَاذَا هٰذَا كَذَا کا مخفف ہے، اور لماذا سبب وعلت معلوم کرنے کے لئے ہے اور اس برہان میں بھی سبب اور علت معلوم ہوتا ہے۔

برہان انی کی تعریف: برہان اِنّی وہ برہان ہے جس میں "حد اوسط" حکم یعنی نتیجہ کی نسبت (ایجابی وسلبی) کے لئے صرف ذہن کے اعتبار سے علت ہو واقع اور خارج کے اعتبار سے علت نہ ہو بلکہ واقع اور خارج میں کبھی حد اوسط حکم یعنی نتیجہ کی نسبت کے لئے معلول ہو جائے جیسے زَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْاَخْلَاطِ لِاَنَّهٗ مَحْمُوْمٌ یعنی زید کے اخلاط بگڑ گئے ہیں اسلئے کہ زید بخاری (بخار والا) ہے، اور ہر بخاری (بخار والا) کے اخلاط بگڑ جاتے ہیں پس زید کے اخلاط بھی بگڑ گئے ہیں، دیکھئے اس قیاس میں محموم یعنی بخار زدہ ہونا حد اوسط ہے جو صرف ذہن کے اعتبار سے زید کے اخلاط کے بگڑے ہوئے ہونے کی علت ہے کیونکہ علت وہ ہوتی ہے جو معلول پر مقدم ہو، اور ظاہر ہے کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے محموم یعنی بخار اخلاط کے بگڑے ہوئے ہونے پر مقدم ہے لیکن نفس الامر اور خارج کے اعتبار سے محموم یعنی بخار زید کے اخلاط کے بگڑے ہوئے ہونے کی علت نہیں، کیونکہ علت کے لئے ضروری ہے کہ وہ معلول پر مقدم ہو حالانکہ وجود خارجی میں کسی

کا بخار زدہ ہونا اس کے اخلاط کے بگڑے ہوئے ہونے پر مقدم نہیں بلکہ پہلے اخلاط بگڑتے ہیں پھر بخار ہوتا ہے، لہٰذا حمٰی یعنی بخار اخلاط کے بگڑے ہوئے ہونے کے لئے صرف ذہن کے اعتبار سے علت ہے خارج اور نفس الامر کے اعتبار سے علت نہیں بلکہ خارج کے اعتبار سے تو معاملہ الٹا ہے یعنی اخلاط کا بگڑنا ہی بخار کے لئے علت ہے کیونکہ جب بھی خارج میں کسی کو بخار آتا ہے تو اس سے پہلے اس کے اخلاط یعنی خون، بلغم، سوداء اور صفراء میں ضرور خرابی پیدا ہو جاتی ہے۔

برہان انی کی دوسری تعریف: برہان انی وہ برہان ہے کہ معلول سے علت پر استدلال کیا جائے، جیسے وہاں دھواں موجود ہے اور جہاں بھی دھواں موجود ہوتا ہے آگ ہوتی ہے، پس وہاں آگ موجود ہے۔ دیکھئے مثال مذکور میں دھواں معلول ہے اور آگ علت ہے پس دھواں کو دیکھ کر آگ کو ثابت کرنا یہی برہان انی ہے۔

برہان انی کی وجہ تسمیہ: اس برہان کو انی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اِنّی، اِنِّیْ اَعْتَقِدُ کَذَا کا مخفف ہے، یعنی میرا سمجھنا ایسا ہے، خارج میں ویسا ہونا ضروری نہیں اور چونکہ اس برہان میں فہم اور ذہن کے اعتبار سے حکم کو ثابت کیا جاتا ہے نہ کہ خارج کے اعتبار سے، اس لئے اس برہان کا نام برہانِ انی رکھا گیا۔

فَصلٌ: اَلْقِیَاسُ الْجَدَلِیُّ قِیَاسٌ مُرَکَّبٌ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ مَشْهُوْرَةٍ أَوْ مُسَلَّمَةٍ عِنْدَ الْخَصْمِ صَادِقَةً كَانَتْ أَوْ كَاذِبَةً وَالْأَوَّلُ مَا تُطَابِقُ فِيْهِ آرَاءُ قَوْمٍ إِمَّا لِمَصْلِحَةٍ عَامَّةٍ نَحْوُ الْعَدْلُ حَسَنٌ وَالظُّلْمُ قَبِيْحٌ وَ قَتْلُ السَّارِقِ وَاجِبٌ أَوْ لِرِقَّةٍ قَلْبِيَّةٍ كَقَوْلِ اَهْلِ الْهِنْدِ ذِبْحُ الْحَيْوَانِ مَذْمُوْمٌ أَوْ اِنْفِعَالَاتٍ خِلْقِيَّةٍ أَوْ مِزَاجِيَّةٍ فَإِنَّ لِلْأَمْزِجَةِ وَ الْعَادَاتِ دَخْلاً عَظِيْمًا فِي الْاِعْتِقَادَاتِ فَأَصْحَابُ الْأَمْزِجَةِ الشَّدِيْدَةِ يَرَوْنَ الْاِنْتِقَامَ مِنْ اَهْلِ الشَّرَارَةِ حَسَنًا وَ اَصْحَابُ الْاَمْزِجَةِ اللَّيِّنَةِ يَرَوْنَ الْعَفْوَ خَيْرًا وَلِذٰلِكَ تَرَى النَّاسَ مُخْتَلِفِيْنَ فِي الْعَادَاتِ وَالرُّسُوْمِ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ مَشْهُوْرَاتٌ خَاصَّةٌ بِهِمْ وَكَذَا لِكُلِّ صِنَاعَةٍ فَمِنْ مَشْهُوْرَاتِ النَّحْوِيِّيْنَ اَلْفَاعِلُ مَرْفُوْعٌ وَ الْمَفْعُوْلُ مَنْصُوْبٌ وَ الْمُضَافُ اِلَيْهِ مَجْرُوْرٌ وَ مِنْ مَشْهُوْرَاتِ الْاُصُوْلِيِّيْنَ الْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ وَالثَّانِيْ مَا يُؤَلَّفُ مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمِيْنَ وَ لِلْمَشْهُوْرَاتِ شَبَهٌ بِالْاَوَّلِيَّاتِ وَ تَجْرِيْدُ الذِّهْنِ وَ تَدْقِيْقُ النَّظْرِ يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا وَالْغَرَضُ مِنْ صِنَاعَةِ الْجِدَالِ اِلْزَامُ الْخَصْمِ اَوْ حِفْظُ الرَّأْيِ

ترجمہ: فصل! قیاس جدلی وہ قیاس ہے جو مقدمات مشہورہ یا ایسے مقدمات سے جو فریق مخالف کے نزدیک مسلم ہوں خواہ صادق ہوں یا کاذب ہوں اور اوّل (یعنی مقدمات مشہورہ) ایسے مقدمات ہیں جن میں ایک قوم کی رائیں متفق و موافق ہوتی ہیں یا تو عام مصلحت کی وجہ سے جیسے اَلْعَدْلُ حَسَنٌ (انصاف اچھا ہے) وَالظُّلْمُ قَبِيْحٌ (ظلم برا ہے) وَقَتْلُ السَّارِقِ وَاجِبٌ (چور کا قتل کرنا واجب ہے) یا دلی نرمی کی وجہ سے جیسے ہندوؤں کا (یہ) کہنا کہ جانور کا

ذبح کرنا برا ہے، یا پیدائشی تاثر یا مزاجی تاثر کی وجہ سے اس لئے کہ مزاجوں اور عادتوں کو اعتقادات میں بہت بڑا دخل ہے، چنانچہ سخت مزاج والے بدمعاشوں سے بدلہ لینا اچھا سمجھتے ہیں اور نرم مزاج والے معاف کر دینے کو اچھا سمجھتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے تم لوگوں کو عادتوں اور رسموں میں مخالف دیکھتے ہو، اور ہر قوم کے لئے (کچھ) مشہورات ہیں جو ان ہی کے ساتھ خاص ہیں اور اسی طرح فن والوں کیلئے، چنانچہ نحویوں کے مشہورات میں سے اَلْفَاعِلُ مَرْفُوْعٌ وَ الْمَفْعُوْلُ مَنْصُوْبٌ وَ الْمُضَافُ اِلَيْهِ مَجْرُوْرٌ ہیں اور اصولیین کے مشہورات میں سے یہ ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے اور دوسری قسم (یعنی مقدمات مسلمہ) وہ مقدمات ہیں جو مرکب ہوں ایسے قضیوں سے جو دونوں فریق مخالف کے نزدیک مسلّم ہوں اور مشہورات کو اوّلیات کے ساتھ مشابہت ہے اور ذہن کو خالی کرنا اور نظر کی باریک بینی ان دونوں کے درمیان فرق کرتی ہے اور فن جدال سے مقصود فریق مخالف پر الزام قائم کرنا یا رائے کو محفوظ رکھنا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے صناعات خمسہ میں سے دوسری قسم قیاس جدلی کو بیان کیا ہے،

قیاس جدلی: وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو مشہور ہوں یا ایسے مقدمات سے مرکب ہوں جو فریق مخالف کے نزدیک مسلّم ہوں خواہ وہ مقدمات صادق ہوں یا کاذب، جیسے اَلْعَدْلُ حَسَنٌ (انصاف اچھی چیز ہے) یہ صغریٰ ہے وَكُلُّ حَسَنٍ مَحْبُوْبٌ (اور ہر اچھی چیز پسندیدہ ہے) یہ کبریٰ ہے، نتیجہ نکلا فَالْعَدْلُ مَحْبُوْبٌ. (پس انصاف اچھی چیز ہے) دیکھئے مثال مذکور میں صغریٰ اور کبریٰ ایسے مقدمات ہیں جو لوگوں کے درمیان معروف ومشہور ہیں۔ نیز یہ مقدمات صحیحہ ہیں لہٰذا ان سے مرکب قیاس جدلی صحیح ہے اسی طرح ذِبْحُ الْحَيْوَانِ ظُلْمٌ (صغریٰ) وَالظُّلْمُ حَرَامٌ (کبریٰ) نتیجہ نکلا فَذِبْحُ الْحَيْوَانِ حَرَامٌ، دیکھئے مثال مذکور میں صغریٰ اور کبریٰ ایسے مقدمات ہیں جو ہندوؤں کے یہاں مسلّم ہیں لیکن یہ شرعی اعتبار سے صحیح نہیں ہے کیونکہ شرعی اعتبار سے حیوان کا ذبح کرنا ظلم اور حرام نہیں ہے۔

مقدمات مشہورہ: وہ مقدمات ہیں جو لوگوں میں مشہور ہوں اور ان پر پوری قوم کی رائے متفق ہو کسی کا بھی اختلاف نہ ہو اب یہ عدم اختلاف اور اتفاقِ رائے یا تو عام مصلحت کی بناء پر ہو یعنی اس میں پوری قوم کا فائدہ ہو جیسے انصاف اچھی چیز ہے اور ظلم بری چیز ہے، اور چور کا قتل کرنا ضروری ہے۔ یہ ایسے مقدمات ہیں کہ ان میں عوام کا فائدہ ہے، یا اتفاقِ رائے رقت قلبی یعنی دلی نرمی کی وجہ سے ہو جیسے ہندوؤں کا یہ کہنا کہ جانور کا ذبح کرنا برا اور پاپ ہے، یا پیدائشی تاثر اور فطری اثر کی وجہ سے اتفاق رائے ہو، جیسے شرمگاہ کا کھولنا فطری تقاضے اور پیدائشی تاثر کی وجہ سے برا سمجھا جاتا ہے، یا مزاج کی بناء پر اتفاقِ رائے ہو جائے اور وہ لوگوں کے درمیان مشہور ہو جائے اس لئے کہ مزاجوں اور عادتوں کو اعتقادات کے سلسلے میں بہت بڑا دخل ہے، مثلاً کوئی سخت اور گرم مزاج والا ہے جو ظالموں اور مفسدوں سے بدلہ لینے کو بہتر سمجھتا ہے اور کوئی نرم اور دھیمی مزاج والا ہوتا ہے جو معاف کر دینے کو بہتر سمجھتا ہے یہی وجہ ہے کہ عادات اور رسومات میں مختلف قسم کے لوگ ملتے ہیں کسی کی عادت کچھ ہے، کسی کے خیالات کچھ ہیں اور کسی کے کچھ، سب کا مزاج ایک طرح کا نہیں ہوتا ہے، اور یہ بات ذہن میں بٹھالیں کہ ہر قوم کے یہاں کچھ مشہورات ہوتے ہیں جو صرف انہی کے

لئے خاص ہوتے ہیں دوسروں کے یہاں وہ نہیں چلتے، اسی طرح ہر علم وفن والوں کے بھی کچھ مشہورات ہیں جیسے نحویوں کے یہاں مشہور ہے کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے مفعول منصوب ہوتا ہے اور مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے اور اصول فقہ کے نزدیک مشہور ومعروف ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے لہٰذا اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَآتُوا الزَّکٰوۃَ میں امر وجوب کے لئے ہے اور نماز کا قائم کرنا اور زکوٰۃ دینا واجب ہے۔

مقدمات مسلمہ: وہ مقدمات ہیں جو ایسے قضیوں سے مرکب ہوں جو مناظرے کے دونوں فریق کے نزدیک تسلیم شدہ ہوں، جیسے ایک مسلّم اصول ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے تو ایسے قضیے سے بھی قیاس جدلی بنتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قیاس جدلی کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وہ ہے جو مقدمات مشہورہ سے مرکب ہو دوسری قسم وہ جو مقدماتِ مسلّمہ سے مرکب ہو، اور مقدمات مشہورہ کبھی کبھی باطل اور غلط ہوتے ہیں جیسے قَتْلُ السَّارِقِ وَاجِبٌ، یہ مشہورات میں سے ہے، حالانکہ شرعی اعتبار سے غلط ہے کیونکہ شریعت میں چوری کرنے کی سزا یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنا واجب ہے قتل کرنا واجب نہیں ہے۔

وَلِلْمَشْهُوْرَاتِ شَبَهٌ: اس عبارت کو لاکر مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مشہورات کو کبھی کبھی اوّلیات کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ مشہورات اور اوّلیات دونوں ایک ہیں حالانکہ ان کے درمیان فرق ہے کیونکہ مشہورات تو بسا اوقات باطل اور غلط بھی ہوتے ہیں جیسے قَتْلُ السَّارِقِ وَاجِبٌ، لیکن اوّلیات ہمیشہ صحیح اور حق ہوتے ہیں، پس ضرورت پیش آئی کہ ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کی کوئی صورت ہو چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مشہورات اور اوّلیات کے درمیان اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ جس قضیہ میں مشہورہ اور اوّلیہ ہونے کا شبہ ہو اور آپ یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ یہ اوّلیہ ہے یا مشہورہ تو اس کو صرف عقل سے دریافت کیجئے اور اس کے مشہور ہونے سے ذہن کو خالی کرلیجئے پھر غور کیجئے تو آپ کو اس کا مشہورہ ہونا یا اولیہ ہونا معلوم ہو جائے گا۔

قیاس جدلی کے استعمال کا فائدہ: صناعتِ جدال میں قیاس جدلی کے استعمال کے دو فائدے ہیں (۱) فریق مخالف پر الزام قائم کرنا (۲) اپنی رائے کو خطاء اور غلطی سے محفوظ رکھنا، اگر قیاس جدلی کو استعمال کرنے والا معترض ہے مجیب نہیں تو اس کا مقصود اس قیاس کے استعمال سے فریق مخالف پر الزام قائم کرنا ہوتا ہے، اور اگر وہ خود جواب دے رہا ہے تو اس کا مقصود اپنی رائے کو محفوظ رکھنا اور مخالف سائل کے الزام سے بچنے کی کوشش کرنا ہے۔

قیاس جدلی کی وجہ تسمیہ: جدل کے معنی ہیں جھگڑا، چونکہ مسائل میں باہمی اختلاف کے وقت اہل مناظرہ عام طور پر اسی قیاس سے کام لیتے ہیں اس لئے اس کا نام قیاس جدلی رکھا گیا۔

فَصْلٌ: اَلْقِيَاسُ الْخِطَابِيُّ قِيَاسٌ يُفِيْدُ لِلظَّنِّ وَ مُقَدَّمَاتُهٗ مَقْبُوْلَاتٌ مَاخُوْذَةٌ مِمَّنْ يُحْسِنُ الظَّنَّ فِيْهِمْ كَالْاَوْلِيَاءِ وَ الْحُكَمَاءِ وَ أَمَّا الْمَاخُوْذَاتُ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمْ وَعلى نَبِيِّنَا الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ فَلَيْسَتْ مِنَ الْخِطَابَةِ لِاَنَّهَا اَخْبَارَاتٌ

صَادِقَةٌ مِنْ مُخْبِرٍ صَادِقٍ دَلَّ عَلٰى صِدْقِهٖ الْمُعْجِزَةُ وَلَا مَجَالَ لِلْوَهْمِ فِيْهَا حَتّٰى يَتَطَرَّقَ اِلَيْهِ الْخَطَاءُ وَالْخَلَلُ فَالْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ مِنْهَا بُرْهَانِيٌّ قَطْعِيُّ الْمُقَدَّمَاتِ أَوْ مَظْنُوْنَاتٌ يُحْكَمُ فِيْهَا بِسَبَبِ الرُّجْحَانِ وَ يَنْدَرِجُ فِيْهَا الْحَدْسِيَّاتُ وَ التَّجْرِبِيَّاتُ وَ الْمُتَوَاتِرَاتُ الَّتِيْ لَمْ تَبْلُغْ اِلٰى حَدِّ الْجَزْمِ بِسَبَبِ عَدَمِ شُعُوْرِ الْعِلَّةِ أَوْ عَدَمِ بُلُوْغِ عَدَدِ الْمُخْبِرِيْنَ اِلٰى مَبْلَغِ التَّوَاتُرِ وَلِهٰذِهِ الصِّنَاعَةِ مَنْفَعَةٌ عَظِيْمَةٌ فِيْ تَنْظِيْمِ اُمُوْرِ الْمَعَاشِ وَ تَنْسِيْقِ اَحْكَامِ الْمَعَادِ اِمَّا بِاسْتِعْمَالِهَا أَوْ بِالْاِحْتِرَازِ عَنْهَا وَ لِذٰلِكَ كُبَّارُ الْحُكَمَاءِ يَسْتَعْمِلُوْنَ تِلْكَ الصِّنَاعَةَ كَثِيْراً وَ يَعِظُوْنَ بِالْكَلَامِ الْخِطَابِيِّ جَمّاً غَفِيْراً وَلَا بُدَّ أَنْ تَكُوْنَ الْمُقَدَّمَاتُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيْهَا مُقْنِعَةً لِلسَّامِعِيْنَ مُفِيْدَةً لِلْوَاعِظِيْنَ

ترجمہ: فصل! قیاس خطابی وہ قیاس ہے جو ظن کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے مقدمات وہ مقبول مقدمات ہیں جو لئے گئے ہوں ان اشخاص سے جن کے بارے میں حسن ظن رکھا جاتا ہے جیسے اولیاء اور حکماء بہر حال وہ مقدمات جو انبیاء علیہم وعلی نبینا الصلوٰۃ والسلام سے لئے گئے ہیں تو وہ خطابت کے قبیل سے نہیں ہیں کیونکہ وہ ایسی سچی خبریں ہیں جو اس سچے خبر دینے والے کی طرف سے ہیں جن کی سچائی پر معجزہ دلالت کرتا ہے اور اس میں وہم کی کوئی گنجائش نہیں یہاں تک کہ اس کی طرف خطاء اور خلل راستہ پکڑے، پس وہ قیاس جو ان سے مرکب ہو ایسی برہانی ہے جس کے مقدمات یقینی ہیں یا (اس کے مقدمات) ایسے مظنونات ہیں جن میں رجحان کے سبب سے حکم لگایا جاتا ہے اور ان میں داخل ہیں اس میں حدسیات اور تجربیات اور ایسے متواترات جو یقین کی حد تک نہیں پہونچتے ہیں، علت کا شعور نہ ہونے کے سبب سے یا خبر دینے والے کی تعداد تواتر کی حد تک نہ پہونچنے کے سبب سے، اور اس فن کا بہت بڑا نفع ہے امور معاش کو منظم کرنے میں اور احکام آخرت کے منظم کرنے میں یا تو ان کو استعمال کر کے یا ان سے احتراز کر کے، اور اسی وجہ سے بڑے بڑے حکماء اس فن کو بہت زیادہ استعمال کرتے ہیں اور کلام خطابی کے ذریعہ بڑی جماعت کو نصیحت کرتے ہیں، اور ضروری ہے کہ وہ مقدمات جو ان میں استعمال کئے جائیں سامعین کے لئے رغبت دلانے والے ہوں اور واعظین کے لئے فائدہ مند ہوں۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنف ؒ نے صناعات خمسہ کی تیسری قسم قیاس خطابی کو بیان کیا ہے،

قیاس خطابی: وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو مقبول ہوں یا ظنی جیسے اولیاء اور حکماء کے فرمودات۔ اس قیاس کو خطباء اور واعظین استعمال کرتے ہیں۔

قیاس خطابی کا حکم یہ ہے کہ یہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ یہ صرف ظن غالب کا فائدہ دیتا ہے۔

مقدمات مقبولہ: وہ مقدمات ہیں جو ایسے حضرات سے منقول ہوں جن کے بارے میں حسن ظن اور حسن اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ فرماتے ہیں درست ہے، جیسے اولیاء کرام کہ ان کے علم وحکمت، زہد وتقویٰ اور کرامات کی وجہ سے ان کے فرمودات کے بارے میں حسن ظن ہوتا ہے کہ یہ درست ہیں، اور جیسے حکماء عظام کہ ان

ارشادات کے بارے میں ان کی ریاضت فی العلوم کی وجہ سے حسن ظن ہوتا ہے کہ یہ درست اور صحیح ہیں۔ قیاس خطابی چونکہ ظن غالب کا فائدہ دیتا ہے، اسی لئے وہ مقدمات جو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے منقول ہیں ان کو قیاس خطابی اور خطابت میں سے شمار کرنا صحیح نہیں بلکہ وہ برہان کے قبیل سے ہیں، کیونکہ قیاس خطابی ظنی ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ سے جو باتیں منقول ہیں وہ یقینی ہیں کیونکہ وہ سچی خبریں ہیں اور ایسے سچے خبر دینے والے سے منقول ہیں جن کی صداقت کو اللہ جل شانہ نے معجزوں سے ثابت کیا ہے اور ان خبروں میں خطاء کا بالکل شائبہ نہیں اور وہم کی قطعاً گنجائش نہیں اور جو خبریں ایسی ہوں ان سے جو قیاس مرکب ہوتا ہے وہ قیاس برہانی اور قطعی المقدمات ہوتا ہے ظنی نہیں ہوتا، لہٰذا انبیاء علیہم السلام کے فرمودات کو خطابت میں داخل کرنا غلط ہے۔

مقدمات مظنونہ: وہ قضایا ہیں جن کے بارے میں صرف گمان غالب ہو یقین نہ ہو اور عقل ان میں جانب راجح کا اعتبار کرتے ہوئے اس طرح حکم لگائے کہ جانب مرجوح کا بھی احتمال باقی رہے، چونکہ مقدمات مظنونہ کے بارے میں صحیح ہونے کا غالب گمان ہوتا ہے اسی لئے وہ حدسیات، تجربیات اور متواترات جو یقین کی حد تک نہ پہونچے ہوں بلکہ ظن غالب تک پہونچے ہوئے ہوں مقدمات مظنونہ میں داخل ہوں گے اور ان سے جو قیاس مرکب ہوگا وہ قیاس خطابی کہلائے گا۔ حدسیات اور تجربیات کے یقین کی حد تک نہ پہونچنے کی وجہ بسا اوقات یہ ہوتی ہے کہ علت کا علم حاصل نہیں ہوتا ہے اور متواترات کے یقین کی حد تک نہ پہونچنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بسا اوقات راویوں کی تعداد حد تواتر تک نہیں پہونچتی جس سے یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ ظن غالب حاصل ہوتا ہے۔

مقدمات مظنونہ کی مثال: جیسے کسی دیوار کی مٹی مسلسل جھڑ رہی ہو تو غالب گمان یہ ہے کہ وہ گرے گی، پس کہہ سکتے ہیں کہ كُلُّ حَائِطٍ يَنْتَثِرُ مِنْهُ التُّرَابُ فَهُوَ مُنْهَدِمٌ، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ دیوار گر ہی جائے۔ اسی طرح آپ نے کہا کہ فلاں شخص رات کو گھومتا ہے اور جو رات کو گھومتا ہے وہ چور ہوتا ہے، لہٰذا فلاں شخص چور ہے، دیکھئے مثال مذکور میں رات کو گھومنے والے شخص پر چور ہونے کا حکم محض ظن غالب کے طور پر ہے یہ کوئی ضروری نہیں جو رات کو گھومے وہ چور ہی ہو بلکہ یہ بطریق رجحان ممکن ہے لیکن جانب مرجوح کا بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ چور نہ ہو بلکہ بادشاہ اپنی رعایا کی خبر گیری کے لئے نکلا ہو۔ (مفتاح التہذیب، توضیحات)

قیاس خطابی کا فائدہ: مصنفؒ نے وَلِهٰذِهِ الصِّنَاعَةِ الخ سے قیاس خطابی کا فائدہ بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس خطابی سے دنیوی اور اُخروی کاموں میں بہت سے فائدے حاصل ہوتے ہیں لوگوں کو اس کے ذریعہ سے ایسے کام پر ابھارا جاتا ہے جس سے دنیا و آخرت دونوں جہاں میں نفع ہو، اور ایسے کاموں سے روکا جاتا ہے جو دنیا و آخرت کے لحاظ سے نقصان پہونچانے والے ہوں، یہی وجہ ہے کہ بڑے بڑے حکماء اس صناعت کو بکثرت استعمال کرتے ہیں، اور واعظین اور خطباء حضرات اپنی تقریروں اور وعظوں میں قیاس خطابی کے ذریعہ بڑی جماعت کو خطاب کرتے ہیں، اور مجلس میں بیٹھنے والوں کے اندر حرارت پیدا کر دیتے ہیں، اور جب قیاس خطابی کی یہ خصوصیت ہے تو اس میں ایسے مقدمات کا استعمال کرنا ضروری ہے جس سے سامعین کے دل خوش ہو جائیں اور ان کو اچھے کاموں کی طرف

رغبت ہو، اور خود مقررین اور واعظین کے لئے وہ مفید ہوں۔

قیاس خطابی کی وجہ تسمیہ:۔ خطابی، خطاب کی طرف منسوب ہے اور خطاب کے معنی ہیں وعظ، تقریر اور گفتگو۔ چونکہ واعظین اپنی تقریروں میں عام طور پر اسی قیاس کو استعمال کرتے ہیں اس لئے اس کا نام قیاس خطابی رکھا گیا۔

فَصۡلٌ: اَلۡقِیَاسُ الشِّعۡرِیُّ مُؤَلَّفٌ مِنَ الۡمُخَیَّلَاتِ الصَّادِقَةِ أَوِ الۡکَاذِبَةِ الۡمُسۡتَحِیۡلَةِ أَوِ الۡمُمۡکِنَةِ الۡمُؤَثِّرَةِ فِیۡ النَّفۡسِ قَبۡضًا وَّ بَسۡطًا وَ لِلنَّفۡسِ مُطَاوَعَةٌ لِلتَّخۡیِیۡلِ کَمُطَاوَعَتِهٖ لِلتَّصۡدِیۡقِ بَلۡ اَشَدُّ مِنۡهُ وَ الۡغَرَضُ مِنۡ هٰذِهِ الصِّنَاعَةِ اَنۡ یَنۡفَعِلَ النَّفۡسُ بِالتَّرۡهِیۡبِ وَالتَّرۡغِیۡبِ وَ اشۡتُرِطَ فِیۡ الشِّعۡرِ اَنۡ یَکُوۡنَ الۡکَلَامُ جَارِیًا عَلٰی قَانُوۡنِ اللُّغَةِ مُشۡتَمِلاً عَلٰی إِسۡتِعَارَاتٍ بَدِیۡعَةٍ رَائِقَةٍ وَ تَشۡبِیۡهَاتٍ اَنِیۡقَةٍ فَائِقَةٍ بِحَیۡثُ یُؤَثِّرُ فِیۡ النَّفۡسِ تَاثِیۡراً عَجِیۡبًا وَ یُوۡرِثُ فَرَحًا أَوۡ یُوۡجِبُ تَرَحًا وَ مِنۡ ثَمَّ لَا یَجُوۡزُ فِیۡهِ اِسۡتِعۡمَالُ الۡاَوَّلِیَّاتِ الصَّادِقَةِ وَ یُسۡتَحۡسَنُ اِسۡتِعۡمَالُ الۡمُخَیَّلَاتِ الۡکَاذِبَةِ کَمَا قَالَ الۡعَارِفُ الۡکَنۡجُوِیُّ مُخَاطِبًا لِوَلَدِهٖ فِلۡذَةِ کَبِدِهٖ بیت ؎ در شعر مپیچ و در فنّ او ÷ چوں اکذب اوست احسن او۔ وَ کَقَوۡلِ الۡقَائِلِ یَصِفُ الۡخَمۡرَ ؎ لَهَا الۡبَدۡرُ کَأۡسٌ وَ هِیَ شَمۡسٌ یُدِیۡرُهَا هِلَالٌ وَ کَمۡ یَبۡدُوۡا اِذَا مُزِجَتۡ نَجۡمٌ۔ وَ قَالَ الشَّاعِرُ: شعر ؎ لَاتَعۡجَبُوۡا مِنۡ بَلٰی غَلَالَتِهٖ ÷ قَدۡ زُرَّ اَزۡرَارُهٗ عَلَی الۡقَمَرِ۔ فَشَبَّهَ الۡمَحۡبُوۡبَ بِالۡقَمَرِ وَ قَالَ لَا تَعۡجَبُوۡا مِنۡ اِنۡشِقَاقِ غَلَالَتِهٖ لِاَنَّهٗ قَمَرٌ زُرَّ عَلَیۡهِ الۡغَلَالَةُ وَ کُلُّ قَمَرٍ کَذٰلِكَ فَغَلَالَتُهٗ تَنۡشَقُّ یُنۡتِجُ غَلَالَةُ الۡمَحۡبُوۡبِ تَنۡشَقُّ

ترجمہ: فصل! قیاس شعری وہ قیاس ہے جو خیالی قضیوں سے مرکب ہو خواہ وہ قضیے سچے ہوں یا ایسے جھوٹے ہوں جن کو محال سمجھا جاتا ہو یا ایسے ممکن ہوں جو نفس میں اثر کرنے والے ہوں قبض اور بسط کے اعتبار سے اور نفس کے لئے تخییل کی فرمانبرداری ہے جیسے تصدیق کے لئے اس کی فرمانبرداری ہے بلکہ اس سے (بھی) زیادہ سخت، اور اس صناعت سے غرض یہ ہے کہ نفس متاثر ہو ڈرانے اور رغبت دلانے سے اور شعر میں شرط یہ ہے کہ کلام لغت کے قانون پر جاری ہو اور خوشنما انوکھے استعارات اور فوقیت لے جانے والے خوش منظر تشبیہات پر مشتمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ نفس میں عجیب اثر ڈالے اور خوشی و مسرت پیدا کرے یا رنج و غم لاحق کر دے اور اس وجہ سے اس میں اوّلیات صادقہ کا استعمال جائز نہیں اور مخیلات کاذبہ کا استعمال اچھا سمجھا جاتا ہے جیسا کہ عارف گنجویؒ نے اپنے بچے گوشہ جگر کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے، بیت ؎ در شعر مپیچ ودر فن او چوں اکذب اوست احسن او۔ (یعنی شعر اور اس کے فن میں مت پڑو، کیونکہ اس کا سب سے زیادہ جھوٹا سب سے زیادہ اچھا ہے۔ اور جیسے قائل کا قول شراب کی تعریف کرتے

ہوے لَهَا الْبَدْرُ كَأْسٌ وهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا هِلَالٌ وَ كَمْ يَبْدُوا إذا مُزِجَتْ نَجْمٌ. ترجمہ۔ اس شراب کے واسطے ماہِ کامل کا جھلکتا پیالہ ہے اور وہ شراب ایسا سورج ہے جس کو پہلی تاریخ کا چاند گھوماتا ہے، اور بہت سے ستارے ظاہر ہوتے ہیں جب اسے ملایا جائے۔ اور شاعر نے کہا ہے شعر۔ لَا تَعْجَبُوا الخ تعجب مت کرو اس کے بنیان کے بوسیدہ ہونے سے تحقیق کہ اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں، پس محبوب کو چاند کے ساتھ تشبیہ دی اور کہا کہ اس کے بنیان کی پھٹن سے تعجب مت کرو اس لئے کہ وہ چاند ہے جس پر بنیان کی گھنڈیاں باندھی گئی ہیں، اور ہر چاند جو اس طرح کا ہو تو اس کی بنیان پھٹ جاتی ہے، نتیجہ دیگا کہ محبوب کی بنیان پھٹ جاتی ہے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے صناعات خمسہ کی چوتھی قسم قیاس شعری کو بیان فرمایا ہے،

قیاس شعری: وہ قیاس ہے جو ایسے قضیوں سے مرکب ہو جو نفس کے اندر رنج یا خوشی پیدا کردے خواہ وہ قضیے صادق ہوں یا کاذب، خواہ ممکن ہوں یا محال، جیسے شاعروں کا یہ کہنا کہ "محبوب کی آنکھ نرگس، اس کا رخسار گلاب، اور چہرہ چاند ہے" (مفتاح التہذیب)

قیاس شعری کا مقصد: چونکہ فن شاعری کا مقصد ترہیب اور ترغیب ہے یعنی نفس کو کسی امر سے ڈرایا جائے یا کسی امر کی طرف رغبت دلائی جائے تاکہ وہ اس ترغیب وترہیب سے متاثر ہو اور جس چیز سے ڈرایا گیا ہے اس سے نفرت کرنے لگے اور جس بات کی رغبت دلائی گئی ہے اس کو اختیار کرنے لگے، اسی لئے قیاس شعری میں خیالی باتیں صادق ہوں یا کاذب خواہ محال ہوں یا ممکن استعمال کی جاتی ہیں، کیونکہ نفس جس طرح سچی اور واقعی باتوں سے متاثر ہوتا ہے اسی طرح خیالی باتوں سے بھی متاثر ہوتا ہے بلکہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ خیالی باتوں کا اثر نفس پر زیادہ ہوتا ہے جیسے کہا جائے کہ شہد کڑوا ہے، تو دیکھئے یہ قضیہ اگرچہ کاذب ہے مگر اس سے نفس متاثر ہوتا ہے اور نفرت کرنے لگتا ہے۔ اسی طرح جب کہا جائے کہ میرے معشوق کی آنکھ نرگس جیسی ہیں، اور اس کا گال گلاب جیسا ہے اور اس کا چہرہ چاند جیسا ہے اور اس کے دانت موتی جیسے ہیں تو اس کو سن کر طبیعت میں نشاط پیدا ہوتی ہے اور نفس اس کی طرف راغب ہوتا ہے۔

شعر کے لئے شرط: مصنفؒ نے اپنے قول واشترط فی الشعر الخ سے شعر کی شرط بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مناطقہ کے یہاں شعر کے لئے یہ شرط ہے کہ کلام نحو وصرف کے قواعد کے مطابق ہو اور اس میں عجیب وغریب دلچسپ استعارے اور ایسے دلکش اور بہترین تشبیہات ہوں کہ جس سے نفس پر ایک خاص اثر پڑے اور دلوں میں فرحت ومسرت کے دریا موجزن ہو جائیں یا آنکھوں سے رنج وغم کے آنسو جاری ہو جائے۔

شعر کی بنیاد جھوٹے خیالی قضیوں پر ہوتی ہے، جب بات ایسی ہے تو اسی لئے قضایا اولیہ صادقہ کا استعمال اس میں جائز نہیں ہے بلکہ یہاں جھوٹے خیالی مضامین کا استعمال اچھا سمجھا جاتا ہے مقولہ مشہور ہے "احسنُ الشِّعر اکذبه" یعنی شعروں میں وہ شعر سب سے زیادہ اچھا سمجھا جاتا ہے جو سب سے زیادہ جھوٹا ہو، اور عارف باللہ مولانا نظام الدین گنجویؒ نے اپنے گوشۂ جگر بیٹے کو مخاطب کر کے یوں فرمایا: ع۔ در شعر مپیچ ودر فن او ÷ چوں اکذب اوست احسن او۔ یعنی تم شعر وشاعری میں مت پھنسو اس لئے کہ وہ شعر سب سے زیادہ پسند کیا جاتا ہے جس میں سچ نام کی کوئی چیز نہ ہو اور

جیسے ابن فارض مصری نے شراب کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے: شعر: اَهَا الْبَدْرُ كَأْسٌ وَهِيَ شَمْسٌ يَدِيْرُهَا هِلاَلٌ وَ كَمْ يَبْدُوْا إذَا مُزِجَتْ نَجْمٌ، ترجمہ:۔ اس شراب کے واسطے چودھویں رات کا چاند پیالہ ہے اور وہ (شراب) سورج ہے جس کو پہلی تاریخ کا چاند گھمارہا ہے اور بہت سے ستارے ظاہر ہوتے ہیں جب اسکو ملایا جائے۔ اس شعر میں ابن فارض مصری نے شراب کو سورج سے تشبیہ دی ہے اور جس پیالہ میں شراب پیتے ہیں اس بھرے ہوئے پیالہ کو چودھویں رات کے چاند سے تشبیہ دی ہے اور شراب پلانے والے کی انگلیوں کو پہلی تاریخ کے چاند سے تشبیہ دی ہے اور شراب میں پانی ملانے کے وقت جو بلبلے پیدا ہوتے ہیں انکو ستاروں سے تشبیہ دی ہے۔ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ شراب کا پیالہ چودھویں رات کے چاند کی مانند ہے اور شراب خود آفتاب ہے جس کو ساقی کی انگلیاں حرکت دے رہی ہیں اور جب اس شراب میں پانی ملایا جاتا ہے تو اس میں ستارے جیسے بلبلے پیدا ہوتے ہیں۔ دیکھئے اس شعر میں شاعر نے ایک خیالی بات پیش کی ہے جو بالکل غلط اور جھوٹ ہے، لیکن چونکہ مقولہ مشہور ہے کہ احسنُ الشِّعر اکذبه، لہٰذا اس شعر کو سن کر آپ کے دل میں مسرت وشادمانی کا سمندر ٹھاٹھیں مارنے لگا ہوگا اور آپ کو بہت لطف آیا ہوگا۔ اسی طرح ابن طباطبا علوی کا یہ شعر: لاَ تَعْجَبُوْا مِنْ بَلى غَلاَلَتِهِ ÷ قَدْ زُرَّ أَزْرَارُهُ عَلى الْقَمَرِ، بھی خیالی جھوٹے مضامین کے قبیل سے ہے، شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ محبوب کے بنیان کے پرانا ہونے سے تم تعجب مت کرو، تحقیق کہ اسکی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں، اس شعر میں شاعر نے محبوبہ کو چاند سے تشبیہ دی ہے، اور "غلالہ" سے مراد وہ بنیان (گنجی) ہے جو کتان کے کپڑوں کی ہو، کتان نقلی ریشم کی ایک قسم ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ چاندنی میں پہننے سے یہ کپڑا بہت جلد پھٹ جاتا ہے۔ پس شاعر اس شعر میں یہ کہنا چاہتا ہے کہ میری محبوبہ چاند ہے، لہٰذا اس کے بدن پر جو بنیان ہے اس کے بٹن چاند پر لگے ہوئے ہیں، اب اگر وہ بوسیدہ اور پھٹی ہوئی ہے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کیونکہ میری محبوبہ چاند ہے جس پر کتاں کی بنیان ہے اور چاند کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر کپڑا اس کے قریب کردیا جائے تو وہ بوسیدہ ہو جاتا ہے تو محبوبہ جو کہ چاند ہے اگر اسکی بنیان پھٹ گئی ہے تو کیا تعجب کی بات ہے چاند کی تو خصوصیت یہ ہی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ شعر کے اندر حسن وخوبی اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ وہ خیالی مضامین اور جھوٹی باتوں پر مشتمل ہو، جیسا کہ ایک اُردو شاعر کہتا ہے۔ حنائی دست پہ موتی سیہ بادل نے برسایا ÷ برس کر چھٹ گیا بادل جو سورج تھا نکل آیا۔ دیکھئے اس شعر میں شاعر نے محبوبہ کے بالوں کو کالے بادل سے تشبیہ دی ہے اور اس سے ٹپکنے والی پانی کی بوند کو موتی سے تشبیہ دی ہے اور اس کے چہرہ کو سورج سے تشبیہ دی ہے، لیکن یہ سراسر جھوٹ اور غلط ہے اور چونکہ مشہور ہے کہ احسنُ الشِّعر اکذبُه، یہی وجہ ہے کہ اس کو سن کر آپ کو بہت مزہ آیا ہوگا۔ (مصفات، توضیحات، تکمیل الامانی، نیل الامانی، مطول وغیرہ)

وَ قَدْ يُنْتِجُ اِجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ نَحْوُ أنَا مُضْمِرُ الْحَوَائِجِ بِاللِّسَانِ مُظْهِرُهَا بِالْمَدَامِعِ وَ كُلُّ مُضْمِرِ الْحَوَائِجِ صَامِتٌ وَ كُلُّ مُظْهِرِهَا مُتَكَلِّمٌ يُنْتِجُ أنَا صَامِتٌ مُتَكَلِّمٌ وَلاَ يُشْتَرَطُ الْوَزْنُ فِيْ الشِّعْرِ عِنْدَ أَرْبَابِ الْمِيْزَانِ نَعَمْ يُفِيْدُهُ حُسْنًا وَ

اَلْکَلَامُ الشِّعْرِیُّ اِذَا اُنْشِدَ بِصَوْتٍ طَیِّبٍ اِزْدَادَ تَاثِیْرُہٗ فِی النُّفُوْسِ حَتّٰی رُبَّمَا یُزِیْلُ فَرْطُ الْبَہْجَۃِ الْعَمَائِمَ عَنِ الرُّؤُوْسِ وَالْاَوَائِلُ مِنَ الْحُکَمَاءِ الْیُوْنَانِیِّیْنَ کَانُوْا اَحْرَصَ النَّاسِ عَلَی الشِّعْرِ

ترجمہ: اور کبھی (قیاس شعری) اجتماع نقیضین کا نتیجہ دیتا ہے جیسے اَنَا مُضْمِرُ الْحَوَائِجِ بِاللِّسَانِ مُظْہِرُہَا بِالْمَدَامِعِ وَ کُلُّ مُضْمِرِ الْحَوَائِجِ صَامِتٌ وَ کُلُّ مُظْہِرِہَا مُتَکَلِّمٌ، (میں زبان سے ضرورتوں کو چھپانے والا ہوں، اور ان کو آنسوؤں سے ظاہر کرنے والا ہوں اور ہر وہ شخص جو ضرورتوں کو چھپانے والا ہو خاموش ہے اور ان کو ظاہر کرنے والا بولتا ہے) نتیجہ دیگا اَنَا صَامِتٌ مُتَکَلِّمٌ، (میں خاموش ہوں بولتا ہوں) اور ارباب منطق کے نزدیک شعر میں وزن شرط نہیں ہے، ہاں وہ اس کے حسن کا فائدہ دیتا ہے اور کلام شعری جب اچھی آواز سے پڑھا جائے تو اس کی تاثیر نفوس میں بڑھ جاتی ہے یہاں تک کہ بسا اوقات زیادتیٔ خوشی سروں سے پگڑیاں گرا دیتی ہے اور حکماء یونان میں سے متقدمین حضرات شعر پر لوگوں سے زیادہ حریص تھے۔

تحقیق وتشریح: قد یُنتج الخ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ منطقیوں کے یہاں اگرچہ یہ اصول اور ضابطہ مسلم ہے کہ اجتماع نقیضین باطل ہے، لیکن قیاس شعری میں کبھی اجتماع نقیضین کا نتیجہ نکلتا ہے اور یہ جائز ہے جیسے کوئی کہے اَنَا مُضْمِرُ الْحَوَائِجِ الخ میں زبان سے اپنی ضرورتوں کو پوشیدہ رکھتا ہوں اور آنسوؤں سے ضرورتوں کو ظاہر کرتا ہوں (صغریٰ) اور جو شخص ضرورتوں کو پوشیدہ رکھتا ہے وہ خاموش ہوتا ہے اور جو ان کو ظاہر کرتا ہے وہ بولنے والا ہے (کبریٰ) نتیجہ نکلا کہ میں خاموش بھی ہوں اور بولنے والا بھی ہوں، دیکھئے خاموش رہنا اور بولنا ایک دوسرے کی نقیض ہیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے لیکن یہاں دونوں جمع ہورہے ہیں لہٰذا یہ اجتماع نقیضین ہے جو مناطقہ کے یہاں باطل ہے مگر شعراء کے یہاں جائز ہے۔

ولا یشترط الخ اس عبارت سے مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ مناطقہ کے نزدیک شعر کے لئے وزن شرط نہیں ہے بلکہ ان کے یہاں کلام کا محض خیالی مضامین اور تشبیہات پر مشتمل ہونا ہی شعر ہے، البتہ اگر وزن کا لحاظ کرلیا جائے تو شعر کا حسن دوبالا ہوجاتا ہے اسی کو مصنفؒ نے نعم یفیدُ حسنًا، سے بیان کیا ہے۔ کلام شعری اگرچہ جاذب اور دلکش ہے اور نفوس میں اثر کرتا ہے لیکن اگر اسے اچھی آواز اور خوش الحانی سے پڑھا جائے تو اس کا اثر دلوں میں زیادہ ہوتا ہے بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ سننے والے خوشی سے جھومنے لگتے ہیں اور ان کے سروں سے ٹوپیاں اور عمامے بھی گرجاتے ہیں اور پوری مجلس میں واہ واہ کی صدائیں گونجنے لگتی ہیں اور ایک بیہوشی کا عالم طاری ہوجاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ یونان کے فلاسفہ متقدمین کو عام لوگوں سے شعر کا بہت زیادہ شوق تھا اور وہ شعر سے کافی دلچسپی رکھتے تھے۔

فَصْلٌ: اَلْقِیَاسُ السَّفْسَطِیُّ وَ ھُوَ قِیَاسٌ مُرَکَّبٌ مِنَ الْوَھْمِیَّاتِ الْکَاذِبَۃِ الْمُخْتَرِعَۃِ لِلْوَھْمِ کَقِیَاسِ غَیْرِ الْمَحْسُوْسِ عَلَی الْمَحْسُوْسِ نَحْوُ کُلُّ مَوْجُوْدٍ

مُشَارٌ إِلَيْهِ وَ لِلْوَهْمِيِّ مُشَابَهَةٌ شَدِيْدَةٌ بِالْأَوَّلِيَّاتِ وَلَوْ لَا رَدُّ الْعَقْلِ وَ الشَّرْعِ حُكْمَ الْوَهْمِ لَدَامَ الْاِلْتِبَاسُ بَيْنَهُمَا أَوْ مِنَ الْكَاذِبَةِ الْمُشَبَّهَاتِ بِالصَّادِقَةِ وَهِيَ قَضَايَا يَعْتَقِدُهَا الْعَقْلُ بِأَنَّهَا أَوَّلِيَّةٌ أَوْ مَشْهُوْرَةٌ أَوْ مَقْبُوْلَةٌ أَوْ مُسَلَّمَةٌ لِمَكَانِ الْاِشْتِبَاهِ بِهَا لَفْظًا أَوْ مَعْنًى فَتُوْقِعُ فِي الْغَلَطِ وَ هٰذِهِ الصِّنَاعَةُ كَاذِبَةٌ مُمَوَّهَةٌ غَيْرُ نَافِعَةٍ بِالذَّاتِ نَعَمْ نَافِعَةٌ بِالْعَرَضِ بِأَنَّ صَاحِبَهَا لَا يَغْلَطُ وَلَا يُغَالَطُ وَ يَقْدِرُ عَلٰى أَنْ يُغَالِطَ غَيْرَهٗ وَ أَنْ يَمْتَحِنَ بِهَا أَوْ يُعَانِدَهٗ وَ صَاحِبُ هٰذِهِ الصِّنَاعَةِ إِنْ قَابَلَ الْحَكِيْمَ يُسَمّٰى سُوْفَسْطَائِيًّا وَ هٰذِهِ الصِّنَاعَةُ سَفْسَطَةٌ أَيْ حِكْمَةٌ مُمَوَّهَةٌ مُلَمَّعَةٌ وَ إِلَّا فَيُسَمّٰى مُشَاغِبِيًّا وَ هٰذِهِ مُشَاغَبَةٌ وَ عَلَى التَّقْدِيْرَيْنِ فَصَاحِبُهٗ غَالِطٌ فِيْ نَفْسِهٖ مُغَالِطٌ لِغَيْرِهٖ وَ صِنَاعَتُهٗ مُغَالِطَةٌ وَهِيَ قِيَاسٌ فَاسِدٌ إِمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ أَوْ مِنْ جِهَةِ الصُّوْرَةِ فَقَطْ أَوْ كِلَيْهِمَا

ترجمہ: فصل! قیاس سفسطی اور وہ ایسا قیاس ہے جو مرکب ہو ان وہمی قضیوں سے جو جھوٹے ہوں اور وہم کا ایجاد کردہ ہوں جیسے غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا مثلاً ہر موجود مشار الیہ ہے اور وہمی قضیوں کو اوّلیات کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت ہے اور اگر عقل و شرع کا وہم کے حکم کو رد کرنا نہ ہوتا تو ان دونوں کے درمیان ہمیشہ التباس رہتا، یا (قیاس سفسطی) مرکب ہو ایسے جھوٹے قضیوں سے جو سچے قضیوں کے مشابہ ہوں اور وہ ایسے قضیے ہیں کہ ان کے بارے میں عقل اس بات کا اعتقاد رکھتی ہے کہ وہ اوّلیہ ہیں یا مشہورہ ہیں یا مقبولہ ہیں یا مسلمہ ہیں ان کے ساتھ لفظاً یا معنیً اشتباہ ہونے کی وجہ سے پس یہ غلطی میں واقع کرتا ہے اور یہ صناعت جھوٹی ہے جو سونے کے پانی سے مزین ہے (اور) بالذات نافع نہیں ہے، ہاں بالعرض نفع بخش ہے بایں طور کہ صاحب صناعت نہ تو غلطی کرتا ہے اور نہ ہی غلطی میں ڈالا جاتا ہے، اور اس پر قدرت رکھتا ہے کہ اپنے غیر کو غلطی میں ڈال دے یا اس کے ذریعہ امتحان لے یا اس سے دشمنی کرے اور اس فن والا اگر حکیم سے مقابلہ کرے تو اس کا نام سوفسطائی رکھا جاتا ہے اور اس فن کا نام سفسطہ رکھا جاتا ہے، یعنی ایسی حکمت جس پر سونے کا پانی چڑھا دیا گیا ہے اور وہ ملمع کی ہوئی ہے (یعنی جس کا دکھاوا کچھ ہو اور حقیقت کچھ) ورنہ تو اس کا نام مشاغی رکھا جاتا ہے اور یہ فن مشاغبہ ہے اور دونوں صورتوں پر پس اس کا صاحب خود غلطی پر ہے اور اپنے علاوہ کو غلطی میں ڈالنے والا ہے اور اس کی صناعت مغالطہ ہے اور یہ ایسا قیاس ہے جو فاسد ہے یا تو صرف مادّہ کی جہت سے یا صرف صورت کی جہت سے یا دونوں کی جہت سے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے صناعات خمسہ کی پانچویں قسم قیاس سفسطی کو بیان فرمایا ہے۔

قیاس سفسطی: سفسطی سفسطہ کی طرف منسوب ہے اور یہ لفظ معرب ہے (یعنی اس کو عربی بنالیا گیا

ہے) یونانی زبان کے دو لفظوں سوف اور اسطا سے مرکب ہے، سُوف کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اَسطا کے معنی مزین اور غلط و فاسد کے ہیں لہٰذا اسفسطہ کے معنی مزین اور غلط علم کے ہیں، سفسطہ کو حکمت باطلہ اور حکمت زائفہ بھی کہہ سکتے ہیں (بیان الفوائد، معین الفلسفہ وغیرہ) اصطلاح منطق میں قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جو ایسے وہمی قضیوں سے مرکب ہو جو جھوٹے ہوں اور وہم کا خود ساختہ ہوں۔

وھمیات: وہ جھوٹے اور باطل قضیے ہیں جن میں نفس وہم کا تابع ہو کر غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کر کے محسوس کا حکم غیر محسوس پر لگا دیتا ہے جیسے، کُلُّ مَوْجُوْدٍ مُشَارٌ اِلَیْهِ (ہر موجود مشارٌ الیہ ہے) وَکُلُّ مُشَارٍ اِلَیْهِ جِسْمٌ (اور ہر مشارٌ الیہ جسم والا ہے) نتیجہ نکلا کُلُّ مَوْجُوْدٍ جِسْمٌ، دیکھئے اس قیاس کے اندر صغریٰ میں کہا گیا ہے کہ ہر موجود اشارہ کے قابل ہے یہ غلط اور باطل ہے کیونکہ ہوا بھی موجود ہے مگر وہ اشارہ حسیہ کے قابل نہیں۔

وہم کے حکم کو عقل اور شرع رد کرتے ہیں: مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ قضیہ وہمیہ کو اولیات کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت ہے یہی وجہ ہے کہ کچھ لوگ وہم کے شکار ہو کر وہمیات کو اولیات سمجھ بیٹھتے ہیں اور پھر ان سے قیاس بنالیتے ہیں، حالانکہ وہمیات اور اولیات میں بہت بڑا فرق ہے جس کا رد عقل و شرع کے ذریعہ ہوتا ہے، اور عقل و شرع ہی کے ذریعہ وہم کے احکام کو دور کیا جاتا ہے اگر عقل و شرع وہم کے حکم کو رد نہ کرتے تو اولیات اور وہمیات میں ہرگز امتیاز نہیں کیا جا سکتا تھا ہمیشہ دونوں میں التباس و اشتباہ رہتا، یہی وجہ ہے کہ جن لوگوں کو عقل و شرع سے کوئی واسطہ نہیں وہ وہمیات میں پڑ کر خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسرے لوگوں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔

مشبھات: اس سے قبل آپ کو یہ بتایا گیا تھا کہ قیاس سفسطی جس طرح وہمی قضیوں سے مرکب ہوتا ہے اسی طرح ان جھوٹے قضیوں سے بھی مرکب ہوتا ہے جو سچے قضیوں کے مشابہ ہو، چنانچہ اسی مناسبت سے مشبہات کی تعریف ذکر کی جا رہی ہے ملاحظہ ہو، مشبہات وہ جھوٹے قضیے ہیں جو لفظاً یا معنیً سچے قضیوں کے مشابہ ہوں، اس لئے عقل ان کو سمجھتی ہے کہ یہ اولیات ہیں، یا مشہورات یا مقبولات یا مسلمات میں سے ہیں، الغرض چونکہ ان کو لفظی یا معنوی طور پر مشابہت حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے انسان کو دھوکہ ہو جاتا ہے اور وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

لفظی طور پر مشابہت کی مثال یوں سمجھئے کہ لفظ عین ہے جس کے معنی مختلف ہیں ان ہی میں سے ایک معنی پانی کا چشمہ اور دوسرے معنی آفتاب کے ہیں، چنانچہ اگر پانی کے چشمہ کے بارے میں کہا جائے کہ ھٰذَا عَیْنٌ (صغریٰ) وَ کُلُّ عَیْنٍ یَسْتَفِیْئُ بِهَا الْعَالَمُ (کبریٰ) نتیجہ ہوگا فَهٰذِهِ الْعَیْنُ یَسْتَفِیْئُ بِهَا الْعَالَمُ (پس یہ چشمہ ہے کہ جس سے عالم روشن ہوتا ہے) دیکھئے مثال مذکور میں لفظی طور مشابہت ہے اس لئے کہ اس قیاس کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں عین کا لفظ ہے، لیکن یہ قیاس غلط ہے کیونکہ صغریٰ میں جو عین ہے اس سے مراد پانی کا چشمہ ہے اور کبریٰ میں جو عین ہے اس سے مراد آفتاب ہے اور "عالم" عین بمعنی آفتاب سے روشن ہوتا ہے اس وجہ سے عین بمعنی پانی کے چشمہ کے ذریعہ عالم کے روشن ہونے کو ثابت کرنا غلط ہے لہٰذا ان قضیوں سے جو نتیجہ نکلا وہ بھی غلط ہے۔

معنوی مشابھت کی مثال: یہ ہے کہ انسان کی اس صورت کے بارے میں کہا جائے جو دیوار

پر نقش ہے هٰذَا إِنْسَانٌ (صغریٰ) وَكُلُّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ (کبریٰ) نتیجہ نکلا فَهٰذَا اِنْسَانٌ، اگرچہ معنوی مشابہت کی وجہ سے صحیح ہے کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ میں جو انسان ہے اس کے معنی انسان ہیں، لیکن یہ حکم لگانا کہ وہ بھی ناطق ہے غلط ہے کیونکہ صغریٰ میں جو انسان ہے اس سے مراد انسان کی شکل وصورت ہے، اور کبریٰ میں جو انسان ہے اس سے مراد حقیقی انسان ناطق ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان کی صورت کے بارے میں فَهٰذَا نَاطِقٌ کا نتیجہ غلط نکلا۔

قیاس سفسطی کا فائدہ: مصنفؒ اپنے قول وهٰذِهِ الصِّنَاعَةُ سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ قیاس سفسطی جو ظاہر کے اعتبار سے اچھا اور خوشنما معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت کے اعتبار سے یہ ایسا ہے جیسے کسی سستی چیز پر چاندی یا سونے کا ورق لگا کر دھوکا دیا گیا ہو، بالذات اس سے کوئی فائدہ نہیں پہونچتا البتہ بالعرض اس سے فائدہ پہونچتا ہے، کہ جس کو اس صناعت میں عبور اور مہارت ہوتی ہے وہ خود اپنے کاموں میں غلطی سے محفوظ رہتا ہے اور اس کو دوسرا شخص دھوکہ بھی نہیں دے سکتا لیکن وہ خود اس بات پر قدرت رکھتا ہے کہ دوسروں کو مغالطہ دیدے یا دوسروں کا امتحان لے یا کسی دشمن کو شکست دے۔

سوفسطائی وسفسطہ: اگر اس فن کا جاننے والا کسی حکیم اور فلسفی سے مقابلہ کرے تو اس شخص کو سوفسطائی اور اس فن کو سفسطہ کہتے ہیں، یعنی ایسا فلسفہ اور ایسی حکمت جس پر ملمع سازی کردی گئی ہے اور دھوکا دیا گیا ہے جس طرح چاندی یا کسی معمولی دھات پر سونے کا پانی چڑھا کر دھوکا دیا جاتا ہے۔

مشاغبی اور مشاغبہ: اگر اس فن کا جاننے والا کسی حکیم اور فلسفی کے علاوہ سے مقابلہ کرے تو اس کو مشاغبی کہتے ہیں اور اس حکمت کو مشاغبہ کہا جاتا ہے، اور مشاغبۃ باب مفاعلت کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں ایک دوسرے کے ساتھ جھگڑنا۔ تو اس فن والے کو مشاغبی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ ایسا شخص ہے جو خواہ مخواہ جھگڑتا رہتا ہے خود بھی غلطی پر ہے اور دوسروں کو بھی غلطی میں واقع کرنا چاہتا ہے۔

قیاس سفسطی مغالطہ اور نازیبا ھنر ھے: مصنفؒ نے اپنے قول وَعَلَى التَّقْدِيْرَيْنِ، سے یہ بیان کیا ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی یہ فن والا خواہ فلسفی اور حکیم سے مقابلہ کرے یا فلسفی اور حکیم کے علاوہ سے مقابلہ کرے خود بھی غلطی پر ہے اور دوسروں کو بھی غلطی میں ڈالنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ فن سراسر مغالطہ اور نازیبا ہنر ہے۔

قیاس سفسطی تین وجھوں سے فاسد ھے: (۱) صرف مادّہ کے اعتبار سے فاسد ہے، یعنی اس کے قضیے کاذب ہوتے ہیں، جو سچے قضیوں کے مشابہ ہوتے ہیں (۲) صورت کے اعتبار سے فاسد ہے یعنی وہ سراسر جھوٹ اور مکاری ہے اور بظاہر علماء و حکماء کلام کے ساتھ منطق کے قبیل سے ہونے میں مشابہت رکھتا ہے (۳) مادّہ اور صورت دونوں اعتبار سے یہ فن فاسد ہے جیسے غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرتے ہوئے کہنا کہ ہر موجود اشارہ کے قابل ہے یہ غلط ہے کیونکہ موجود کے اندر محسوس اور غیر محسوس سب داخل ہیں یعنی جو مادّیات کے قبیل سے ہو وہ بھی اور جو مادی نہیں بلکہ مادّہ سے خالی ہیں وہ بھی داخل ہیں اور یہاں ہر موجود پر مشارٌ الیہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے حالانکہ جو مادّہ سے

خالی ہیں اور غیر محسوس ہیں وہ مشار الیہ نہیں ہوتے۔

بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ مغالطہ کے چار اسباب ہیں (۱) سبب فاعلی، یعنی کبھی مغالطہ عقل ناقص، کج فہمی اور وہم زائغ کی وجہ سے ہوتا ہے (۲) سبب غائی، یعنی کبھی مغالطہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ مرتبہ کی طلب کے لئے لوگوں کے درمیان اپنی شہرت کا سکہ جمانا چاہتا ہے اور خواہش کرتا ہے کہ عوام میری تعظیم و توقیر کرنے لگیں۔

(۳) سبب صوری یعنی وہ قیاس سراسر جھوٹ اور مکاری ہے اور بظاہر وہ کلام منطق کے قبیل سے ہونے میں علماء اور حکماء کے کلام کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے (۴) سبب مادّی، یعنی جھوٹے قضیوں کا سچے قضیوں کے مشابہہ ہوتا ہے۔

فَصْلٌ: فِیْ أَسْبَابِ الْغَلَطِ اِعْلَمْ اَنَّ اَسْبَابَ الْغَلَطِ مَعَ کَثْرَتِهَا رَاجِعَةٌ اِلٰی أُمْرَیْنِ اَحَدُهُمَا سُوْءُ الْفَهْمِ فَقَطْ وَ ثَانِیْهَا اِشْتِبَاهُ الْکَوَاذِبِ بِالصَّوَادِقِ وَ الاَوَّلُ اِنَّمَا یَکُوْنُ بِسَبَبِ اِنْغِمَاسِ النَّفْسِ فِیْ ظُلُمَاتِ الْوَهْمِ حَتّٰی یَسْتَیْقِنَ الْکَوَاذِبَ صَادِقَةً بَلْ ضَرُوْرِیَةً نَحْوُ کُلُّ مَا لَیْسَ بِمُبْصِرٍ لَیْسَ بِجِسْمٍ فَالْهَوَاءُ لَیْسَ بِجِسْمٍ وَ اَمَّا الثَّانِیْ فَفِیْهِ تَفْصِیْلٌ عَلٰی مَا سَیَاْتِیْ وَ قَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِیْنَ تَرْجِعُ اِلٰی اَمْرٍ وَاحِدٍ وَهُوَ عَدَمُ التَّمَیُّزِ بَیْنَ الشَّیْءِ وَ شَبَهِهٖ فَقَطْ

ترجمہ: یہ فصل ہے غلطی کے اسباب کے بیان میں، جان لو کہ غلطی کے اسباب باوجود کثیر ہونے کے دو امروں کی طرف لوٹتے ہیں، ان میں سے ایک فقط غلط فہمی ہے اور ان میں سے دوسرا جھوٹے قضیوں کا سچے قضیوں کے مشابہ ہونا ہے، اور اوّل صرف نفس کے وہم کی تاریکیوں میں گھس جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، یہاں تک کہ نفس جھوٹے قضیوں کے متعلق سچے ہونے کا یقین کر لیتا ہے بلکہ بدیہی ہونے کا جیسے کُلُّ مَا لَیْسَ بِمُبْصِرٍ لَیْسَ بِجِسْمٍ فَالْهَوَاءُ لَیْسَ بِجِسْمٍ (یعنی ہر وہ شئی جو دکھائی نہ دے وہ جسم نہیں ہے پس ہوا جسم نہیں ہے) اور بہر حال ثانی تو اس میں تفصیل ہے جیسا کہ عنقریب آرہی ہے، اور بعض محققین نے کہا ہے کہ وہ ایک امر کی طرف لوٹتے ہیں اور وہ شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان امتیاز کا نہ ہونا ہے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنف ؒ غلطی کے اسباب بیان کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ غلطی کے اسباب بہت زیادہ ہیں لیکن باوجود کثیر ہونے کے صرف دو میں محدود و منحصر ہیں (۱) صرف غلط فہمی (۲) قضایا کاذبہ کا قضایا صادقہ سے مشابہ ہو جانا۔ غلط فہمی کا سبب یہ ہے کہ نفس وہم کی تاریک کوٹھریوں میں بند ہو جائے اور وہم کا عقل پر غلبہ ہو جائے جس کے نتیجہ میں غلطیوں کے دریاؤں میں انسان کی فہم ڈوب جائے اور حق و باطل کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جائے یہاں تک کہ انسان کا نفس جھوٹے اور سچے قضیوں کے درمیان تمیز نہ کرسکے اور جھوٹے قضیوں کے بارے میں سچا ہونے کا یقین کرلے بلکہ ان کو بدیہی سمجھنے لگے مثال کے طور پر یہ کہا جائے اَلْهَوَاءُ لَیْسَ بِمُبْصِرٍ (صغریٰ) وَ کُلُّ مَا لَیْسَ بِمُبْصِرٍ فَهُوَ لَیْسَ بِجِسْمٍ (کبریٰ) نتیجہ لکلا فَالْهَوَاءُ لَیْسَ بِجِسْمٍ، دیکھئے یہاں وہم کا عقل پر غلبہ کی

وجہ سے غلط بھی پیدا ہوئی جس کے نتیجہ میں جھوٹے قضیوں کو سچا سمجھ لیا گیا کیونکہ قیاس مذکور سے یہ نتیجہ نکلا کہ ہوا جسم نہیں ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ہوا کے لئے جسم ہے اور وہ ہائیڈروجن، آکسیجن، مادۂ کربون سے مرکب ہے۔ (ذیل الامانی ص ۱۳۱ ج۱) لہذا یہ کہنا کہ ہوا جسم نہیں غلط ہے اور جب نتیجہ غلط ہوا تو یقیناً اس کے مقدمات بھی غلط ہوں گے، اور رہا دوسرا سبب یعنی جھوٹے قضیوں کا سچے قضیوں کے مشابہ ہونا تو اس میں تفصیل ہے عنقریب اس سلسلے میں گفتگو کی جائیگی۔ بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ غلطی کے تمام اسباب کی اصل اور منشا صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان امتیاز نہ ہو پائے پس یہی سبب تمام اسباب غلطی کا مرجع ہے۔ (معلمات وغیرہ)

فصل: عَدمُ التَّمَيُّزِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَ شَبَهِهٖ يَنْقَسِمُ إِلٰى مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَلْفَاظِ وَ إِلٰى مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَعَانِيْ اَلْقِسْمُ الْأَوَّلُ اَعْنِيْ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَلْفَاظِ قِسْمَانِ اَلْأَوَّلُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَلْفَاظِ لَا مِنْ جِهَةِ التَّرْكِيْبِ وَ الثَّانِيْ مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ حَيْثُ التَّرْكِيْبِ ثُمَّ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَلْفَاظِ مِنْ جِهَةِ الْأَوَّلِ قِسْمَانِ اَلْأَوَّلُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَلْفَاظِ اَنْفُسِهَا وَ ذٰلِكَ بِاَنْ يَكُوْنَ الْأَلْفَاظُ مُخْتَلِفَةً فِي الدَّلَالَةِ فَيَقَعُ فِيْهِ الْإِشْتِبَاهُ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ كَالْغَلَطِ الْوَاقِعِ بِسَبَبِ كَوْنِ اللَّفْظِ مُشْتَرَكًا لَفْظِيًّا بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ اَوْ اَكْثَرَ وَ كَوْنِ اَحَدِ مَعَانِيْهِ حَقِيْقِيًّا وَ الْآخَرِ مَجَازِيًّا وَ يَنْدَرِجُ فِيْهِ الْإِسْتِعَارَةُ وَ اَمْثَالُهَا وَ كُلُّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى بِالْإِشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ كَمَا تَقُوْلُ لِعَيْنِ الْمَاءِ هٰذِهٖ عَيْنٌ وَ كُلُّ عَيْنٍ يُسْتَضِيْئُ بِهَا الْعَالَمُ فَهٰذِهِ الْعَيْنُ يَسْتَضِيْئُ بِهَا الْعَالَمُ اَوْ تَقُوْلُ زَيْدٌ اَسَدٌ وَكُلُّ اَسَدٍ لَهٗ مَخَالِبُ فَزَيْدٌ لَهٗ مَخَالِبُ وَ الْغَلَطُ فِي الْأَوَّلِ كَوْنُ لَفْظِ الْعَيْنِ مُشْتَرَكًا لَفْظِيًّا بَيْنَ عَيْنِ الْمَاءِ وَالشَّمْسِ وَفِي الثَّانِيْ كَوْنُ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْأَسَدِ عَلٰى زَيْدٍ مَجَازِيًّا وَ عَلَى الْحَيَوَانِ الْمُفْتَرِسِ حَقِيْقِيًّا

ترجمہ: فصل: شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان امتیاز کا نہ ہونا منقسم ہوتا ہے اس چیز کی طرف جو الفاظ سے متعلق ہے، اور اس چیز کی طرف جو معانی سے متعلق ہے، پہلی قسم یعنی وہ چیز جو الفاظ سے متعلق ہے اس کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ ہے جو الفاظ سے متعلق ہے ترکیب کی جہت سے نہیں، اور دوسری قسم وہ جو الفاظ سے متعلق ہے ترکیب کے اعتبار سے، پھر وہ جو الفاظ سے متعلق ہے اوّل کی جہت سے اس کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ ہے جو فی نفسہا الفاظ سے متعلق ہے اور وہ بایں طور کہ الفاظ دلالت میں مختلف ہوں، پس اس میں اشتباہ واقع ہو جاتا ہے اس چیز کے بارے میں جو مراد ہے جیسے وہ غلطی جو واقع ہو لفظ دو یا اس سے زائد معنوں کے درمیان مشترک لفظی ہونے کے سبب سے، اور اس کے معانی میں سے ایک کے حقیقی اور دوسرے کے مجازی ہونے کے سبب سے، اور اس میں استعارہ اور اس کے امثال داخل ہوتے ہیں اور ان سب کا نام اشتراک لفظی رکھا جاتا ہے جیسا کہ تو کہے پانی کے چشمہ کے واسطے هٰذِهٖ عَيْنٌ (یہ صغریٰ

ہے) وَ کُلُّ عَیْنٍ یَستَضِیُٔ بِها العَالَمُ (یہ کبریٰ ہے) اب نتیجہ نکلے گا فَھٰذِہِ العَیْنُ یَسْتَضِیُٔ بِھَا العَالَمُ، یا تو کہے زیدٌ اسدٌ وَ کُلُّ اسدٍ له مخَالِبُ فزیدٌ له مخَالِبُ، اور پہلی صورت میں غلطی لفظ عین کا مشترک لفظی ہونا ہے پانی کے چشمہ اور سورج کے درمیان اور دوسری صورت میں لفظ اسد کا بولا جانا ہے زید پر مجاز کے طریقے پر اور پھاڑنے والے جانور پر بطور حقیقت کے۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان امتیاز نہ کر سکنے کی قسموں کو بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان امتیاز نہ کر سکنے کی دو قسمیں ہیں، اوّل وہ چیز جس کا تعلق الفاظ سے ہو، دوم وہ چیز جس کا تعلق معانی سے ہو، الفاظ سے تعلق کا مطلب یہ ہے کہ دو شئی کے درمیان مشابہت الفاظ کے اعتبار سے ہو جس کی وجہ سے دونوں میں امتیاز نہ ہو سکے، اور معانی سے تعلق کا مطلب یہ ہے کہ دو شئی کے درمیان معانی کے اعتبار سے مشابہت ہو جس کی وجہ سے دونوں میں امتیاز نہ ہو سکے، قسم اوّل یعنی جن چیزوں کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں، اوّل وہ کہ اس کا تعلق صرف الفاظ سے ہو اس میں ترکیب کا کوئی لحاظ نہ کیا گیا ہو۔ دوم وہ چیز جس کا تعلق الفاظ سے ہو لیکن اس میں ترکیب کا بھی لحاظ رکھا گیا ہو، قسم اوّل یعنی وہ چیز جس کا تعلق صرف الفاظ سے ہو اور اس میں ترکیب کا لحاظ نہ رکھا گیا ہو، اس کی پھر دو قسمیں ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ اس کا تعلق بذاتِ خود الفاظ ہی سے ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ اس اشتباہ کا تعلق صرف الفاظ ہی سے نہ ہو بلکہ اس کا سبب گردان وغیرہ سے ہو۔ اس کا بیان اگلی عبارت میں آئے گا، مذکورہ بالا عبارت میں پہلی قسم (یعنی جس کا تعلق بذاتِ خود الفاظ ہی سے ہے) کا تذکرہ کیا گیا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ الفاظ ایسے ہوں جو چند معنوں پر دلالت کرتے ہیں اس لئے کبھی یہ دھوکہ ہو جاتا ہے کہ الفاظ سے وہ معنی مراد لئے جائیں جو یہاں پر مراد نہ ہونے چاہئیں اس کی مثال ایسی ہی ہے جس طرح کہ کوئی لفظ ایسا ہو جو دو یا زیادہ معنوں کے درمیان مشترک ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ غلطی میں ڈال دیتا ہے یا لفظ کے ایک معنی حقیقی اور دوسرے معنی مجازی ہوں اب مراد کون سا معنی ہے اس میں اشتباہ پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے غلطی واقع ہو جاتی ہے، وہ الفاظ جو مختلف معانی پر دلالت کرتے ہیں ان کے اندر استعارہ اور تشبیہ بھی داخل ہیں اور ایسی تمام مذکورہ چیزوں کو اشتراک لفظی سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی ایسا لفظ جس کی وضع چند معانی کے لئے متعدد وضع سے ہوتی ہے، جیسے آپ پانی کے چشمہ کے بارے میں کہیں ھٰذِہٖ عینٌ (صغریٰ) وَ کُلُّ عینٍ یَستَضِیُٔ بِها العَالَمُ (کبریٰ) نتیجہ نکلا فَھٰذِہِ العَیْنُ یستضیُٔ بِھَا العَالَمُ، دیکھئے اس مثال میں غلطی اس وجہ سے واقع ہوئی کہ لفظ عین آفتاب اور پانی کے چشمہ کے درمیان مشترک ہے جس کی وجہ سے معنی مرادی میں اشتباہ ہو گیا اور قائل دونوں کے درمیان امتیاز نہ کر سکا جس کی وجہ سے غلطی ہو گئی اور عالم کے روشن ہونے کا حکم جو عین بمعنی آفتاب کے لئے تھا وہ حکم عین بمعنی پانی کے چشمہ کے لئے لگا دیا اسی طرح آپ کہیں زیدٌ اسدٌ (زید شیر ہے) وَ کُلُّ اسدٍ له مخالِبُ (اور ہر شیر کے لئے چنگل ہے) نتیجہ نکلا کہ فزیدٌ لهٗ مخالبُ، (زید کے لئے بھی چنگل ہے) دیکھئے اس مثال میں چنگل جو اسد بمعنی پھاڑنے والے جانور کے لئے ہے اسے زید کے لئے ثابت کیا گیا ہے جو بالکل غلط ہے اور یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ اسد کا لفظ حیوان مفترس (پھاڑنے والے

جانور) پر حقیقۃً بولا جاتا ہے اور زید پر مجازاً، اور دونوں کے لئے اسد کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کی وجہ سے قائل اسد بمعنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان امتیاز نہ کر سکا اور معنی مرادی میں غلطی واقع ہو گئی اور یہ سمجھ بیٹھا کہ جب دونوں اسد ہیں تو دونوں کے لئے تیز اور پھاڑنے والے ناخن (چنگل) بھی ہوں گے۔ (تشریحات وغیرہ)

وَالثَّانِیْ مَا یَتَعَلَّقُ بِالْاَلْفَاظِ بِسَبَبِ التَّصْرِیْفِ کَالْاِشْتِبَاهِ الْوَاقِعِ فِیْ لَفْظِ الْمُخْتَارِ فَاِنَّهٗ اِذَا کَانَ بِمَعْنَی الْفَاعِلِ کَانَ اَصْلُهٗ مُخْتَیِراً بِکَسْرِ الْیَاءِ وَ اِذَا کَانَ بِمَعْنَی الْمَفْعُوْلِ کَانَ اَصْلُهٗ مُخْتَیَرًا بِفَتْحِهَا اَوْ بِسَبَبِ الْاِعْجَامِ وَ الْاِعْرَابِ کَمَا یَقُوْلُ الْقَائِلُ غُلَامُ حَسن مِنْ غَیْرِ اِعْرَابٍ فَیُظَنُّ تَارَةً تَرْکِیْبًا تَوْصِیْفِیاً وَ الْاُخْرٰی تَرْکِیْبًا اِضَافِیاً وَ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاَلْفَاظِ مِنْ جِهَةِ التَّرْکِیْبِ فَاِمَّا بِالنَّظَرِ اِلَی اخْتِلَافِ الْمَرْجِعِ نَحْوُ مَا یَعْلَمُهُ الْحَکِیْمُ فَهُوَ یَعْمَلُ بِمَا یَعْلَمُهٗ فَاِنْ عَادَ الضَّمِیْرُ اِلَی الْحَکِیْمِ صَدَقَ وَ اِلَّا کَذَبَ وَ اِمَّا بِاِفْرَادِ الْمُرَکَّبِ نَحْوُ النَّارَنْجُ حُلْوٌ حَامِضٌ صَادِقٌ وَ اِنْ اُفْرِدَ وَ قِیْلَ هٰذَا حُلْوٌ وَ حَامِضٌ لَمْ یَصْدُقْ وَ اِمَّا بِجَمْعِ الْمُنْفَصِلِ نَحْوُ زَیْدٌ طَبِیْبٌ وَ مَاهِرٌ صَدَقَ وَ اِنْ جُمِعَ وَ قِیْلَ طَبِیْبٌ مَاهِرٌ کَذَبَ

ترجمہ: اور دوسری قسم وہ ہے جو الفاظ سے متعلق ہو گردان کے سبب سے جیسے وہ اشتباہ جو واقع ہوا لفظ مختار میں کیونکہ جب یہ فاعل کے معنی میں ہو تو اس کی اصل مُخْتَیِرٌ یاء کے کسرہ کے ساتھ ہو گی، اور جب یہ مفعول کے معنی میں ہو تو اس کی اصل مُخْتَیَرٌ یاء کے فتحہ کے ساتھ ہو گی، یا نقطہ کے سبب یا اعراب کے سبب جیسا کہ کہنے والا کہتا ہے غلام حسن بغیر اعراب کے تو کبھی ترکیب توصیفی کا خیال ہوتا ہے اور کبھی ترکیب اضافی کا۔ اور وہ جس کا تعلق الفاظ سے ہو ترکیب کے اعتبار سے پس یا تو نظر کرتے ہوئے مرجع کے اختلاف کی طرف جیسے مَا یَعْلَمُهُ الْحَکِیْمُ فَهُوَ یَعْمَلُ بِمَا یَعْلَمُهٗ، پس اگر ضمیر حکیم کی طرف لوٹے تو یہ صادق ہے ورنہ کاذب ہے اور یا تو مرکب کو مفرد لانے سے جیسے النَّارَنْجُ حُلْوٌ حَامِضٌ (نارنگی کھٹی میٹھی ہے) صادق ہے اور اگر مفرد لایا جائے اور کہا جائے هٰذَا حُلْوٌ وَ حَامِضٌ (یہ نارنگی کھٹی اور میٹھی ہے) تو صادق نہیں اور یا تو الگ الگ کو جمع کرنے سے جیسے زَیْدٌ طَبِیْبٌ وَ مَاهِرٌ (زید ڈاکٹر ہے اور ماہر ہے) یہ صادق ہے۔ اور اگر جمع کر دیا جائے اور کہا جائے طَبِیْبٌ مَاهِرٌ (طبیب ماہر ہے) تو یہ کاذب ہے۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے آپ کو یہ بتایا گیا تھا کہ وہ اشتباہ جس کا تعلق الفاظ سے ہو اور اس میں ترکیب کا لحاظ نہ کیا گیا ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جس کا تعلق بذاتِ خود الفاظ ہی سے ہو اس کا بیان تو ماقبل میں گذر چکا اب یہاں سے دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں، وہ اشتباہ جس کا تعلق الفاظ سے ہو گردان کے سبب سے یعنی بسا اوقات الفاظ میں مشابہت صیغہ کی گردان کی وجہ سے ہو جاتی ہے مثال کے طور پر آپ لفظ مختار کو لے لیجئے دیکھئے اس میں بھی اشتباہ واقع ہو رہا ہے جس کا سبب صرف گردان ہے نفس لفظ نہیں کیونکہ یہ لفظ علم صرف میں اسم فاعل بھی ہے اور

اسم مفعول بھی، اگر اسم فاعل ہو تو اس کی اصل مُخْتَيِرٌ یاء کے کسرہ کے ساتھ ہوگی اور جب اسم مفعول ہو تو اس کی اصل مُخْتَيَرٌ یاء کے فتحہ کے ساتھ ہوگی۔ پھر قال کے قاعدہ سے یاء کو الف سے بدل دیا گیا تو مُخْتَارٌ ہو گیا، جس کی وجہ سے لفظ مُخْتَارٌ مشتبہ ہوگا کہ یہ اسم فاعل ہے یا اسم مفعول؟ یا اشتباہ اور عدم تمیز کا سبب گردان بھی نہ ہو بلکہ لفظ کا نقطہ سے خالی ہونا ہو جیسے کوئی لفظ ایسا ہو کہ اس پر نقطہ نہ ڈالا جائے تو پڑھنے والا نقطے بین فرق کر سکتا ہے جس کی وجہ سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور معنی بدل جاتے ہیں جیسے حوز زید، دیکھئے پڑھنے والا یہاں جوزُ زیدٍ بھی پڑھ سکتا ہے اور حوزُ زیدٍ بھی پڑھ سکتا ہے پس اس نقطہ کے فرق سے معنی میں تبدیلی آجائے گی اور معنی مرادی میں غلطی واقع ہو جائے گی کیونکہ جَوْزُ زَیْدٍ کے معنی ہیں زید کا اخروٹ (اخروٹ ایک قسم کا میوہ ہے) لیکن جب بحرف زاء پر نقطہ ڈالا جائے تو اس وقت معنی ہوں گے زید کا قبضہ کرنا۔ نیز اگر کوئی اس کو جور پڑھے تو اس کے معنی ہوں گے زید کا ظلم۔ اور الفاظ میں اشتباہ کبھی الفاظ پر اعراب نہ ہونے کے سبب سے ہوتا ہے جیسے آپ بغیر اعراب کے کہیں غلام حسن، دیکھئے اس پر کوئی اعراب نہیں ہے اب اس کو مرکب توصیفی بھی بنایا جا سکتا ہے اور معنی یہ لیا جا سکتا ہے اچھا غلام، نیز اس کو مرکب اضافی بھی بنایا جا سکتا ہے اور معنی یہ لیا جا سکتا ہے حسن کا غلام۔

قولُهٗ وَالمُتَعَلِّقُ بِالْاَلْفَاظِ مِنْ جِهَةِ التَّرْكِيْبِ: ماقبل میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا تھا کہ وہ اشتباہ جس کا تعلق الفاظ سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وہ ہے جس کا تعلق الفاظ سے ہو اور اس میں ترکیب کا لحاظ نہ کیا گیا ہو اور دوسری قسم وہ جس کا تعلق الفاظ سے ہو ترکیب کے اعتبار سے۔ تو یہاں تک پہلی قسم کا بیان تھا اب یہاں سے دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں کہ وہ اشتباہ جس کا تعلق الفاظ سے ترکیب کے اعتبار سے ہو اس کی چند صورتیں ہیں (۱) مرجع کے مختلف ہونے کے سبب (۲) مرکب کو الگ الگ کرنے کے سبب (۳) الگ الگ کو جمع کر دینے کے سبب۔ پہلے کی مثال یہ ہے مَا یَعْلَمُهُ الحَکِیْمُ فَهُوَ یَعْمَلُ بِمَا یَعْلَمُهٗ، دیکھئے یہاں ھو ضمیر کا مرجع اگر آپ حکیم کو قرار دیں تو معنی ہوں گے جو کچھ حکیم جانتا ہے سو وہ اپنے جاننے پر عمل کرتا ہے پس اس صورت میں ترکیب صحیح ہے لیکن اگر ھو ضمیر کا مرجع مَایَعْلَمُهٗ کے "ما" کو قرار دیں تو معنی ہوں گے جو کچھ حکیم جانتا ہے سو اس کا جاننا عمل کرتا ہے اس کے جاننے پر اور یہ بالکل غلط ہے کیونکہ اس صورت میں عمل کی نسبت علم کی طرف ہو رہی ہے حالانکہ عمل کا تعلق ذوی العقول سے ہے اور علم ذوی العقول میں سے نہیں، لہٰذا ترکیب غلط ہوئی، اور مرکب کو مفرد کرنا اس کی صورت یہ ہے کہ دو چیزیں جو مرکب ہیں ان کو الگ الگ کر دیا جائے جیسے النَّارَنْجُ حُلْوٌ حَامِضٌ (نارنگی کھٹی میٹھی ہے) دیکھئے یہاں حُلْوٌ حَامِضٌ مرکب ہے اور صحیح ہے کیونکہ نارنگی میں ترشی (کھٹاپن) اور مٹھاس دونوں ہوتے ہیں لیکن اگر اس کو الگ الگ کر دیا جائے اور کہا جائے النَّارَنْجُ حُلْوٌ وَ حَامِضٌ تو غلط ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نارنگی صرف کھٹی ہے یا صرف میٹھی ہے، پس اس صورت میں حامض کا عطف حلو پر ہوگا اور یہ ترکیب باطل اور غلط ہے، اور الگ الگ کو ایک ساتھ ملانے کی وجہ سے جو اشتباہ ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے زَیْدٌ طَبِیْبٌ وَ مَاهِرٌ، دیکھئے یہاں طبیب اور ماہر دو الگ الگ وصف ہیں اور یہ صحیح ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ زید ڈاکٹر بھی ہے اور کسی فن

کاماہر بھی ہے واضح رہے کہ یہ بات اس وقت صحیح ہوگی جبکہ زید کو فن ڈاکٹری کے علاوہ کسی اور فن میں مہارت ہو، تو اس صورت میں اگر بجائے الگ الگ کرنے کے ایک جگہ جمع کر کے ملا دیا جائے اور اس طرح کہا جائے زیدٌ طبیبٌ ماہرٌ تو یہ غلط ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید ماہر ڈاکٹر ہے حالانکہ اس کو فن ڈاکٹری میں مہارت نہیں ہے بلکہ کسی اور فن میں مہارت ہے ہاں اگر فن ڈاکٹری میں زید کو مہارت ہو تو پھر اس طرح کہنا صحیح ہوگا۔

فائدہ: نیز یہ بات بھی ذہن نشین کرلیں کہ کبھی کبھی رسم الخط کے موافق نہ لکھنے سے بھی مغالطہ اور اشتباہ ہو جاتا ہے اور مطلب کے سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے جیسے اَلشَّطْرَنْجُ اَبَاحَنِیْ فَتًی وَّھُوَ الشَّافِعِیُّ، اس جملہ کا ترجمہ یہ ہے کہ ایک نوجوان نے میرے لئے شطرنج کو مباح کیا اور وہ نوجوان شافعی ہے، اور یہ صحیح ہے اب اگر اس جملہ کو رسم الخط کے خلاف اس طرح لکھ دیا جائے اَلشَّطْرَنْجُ اَبَاحَنِیْفَۃَ وَھُوَ الشَّافِعِیُّ، تو اسکا مطلب سمجھنا دشوار ہو جائے گا اور اگر کسی سے اسکا مطلب پوچھا جائے تو وہ شخص اشتباہ میں پڑ جائے گا اور مطلب بیان نہ کر سکے گا۔ (مصفات و توضیحات)

فَصْلٌ: فِیْ الْاَغَالِیْطِ الَّتِیْ تَقَعُ بِسَبَبِ الْمَعْنٰی وَ ھٰذَا اَیْضًا اَقْسَامٌ لِاَنَّھَا اِمَّا مِنْ جِھَۃِ الْمَادَّۃِ اَوْ مِنْ جِھَۃِ الصُّوْرَۃِ اَمَّا الَّتِیْ مِنْ جِھَۃِ الْمَادَّۃِ کَمَا یَکُوْنُ بِحَیْثُ اِذَا رُتِّبَ الْمَعَانِیْ فِیْہِ عَلٰی وَجْہٍ یَکُوْنُ صَادِقًا لَمْ یَکُنْ قِیَاسًا وَ اِذَا رُتِّبَ عَلٰی وَجْہٍ یَکُوْنُ قِیَاسًا لَمْ یَکُنْ صَادِقًا کَقَوْلِکَ الْاِنْسَانُ نَاطِقٌ مِنْ حَیْثُ ھُوَ نَاطِقٌ وَلَاشَیْءَ مِنَ النَّاطِقِ مِنْ حَیْثُ ھُوَ نَاطِقٌ بِحَیْوَانٍ فَلَا شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَیْوَانٍ اِذْ مَعَ اعْتِبَارِ قَیْدِ مِنْ حَیْثُ ھُوَ نَاطِقٌ یَکْذِبُ الصُّغْرٰی وَ مَعَ حَذْفِہٖ عَنْھَا یَکْذِبُ الْکُبْرٰی وَ اِنْ حُذِفَ مِنَ الصُّغْرٰی وَ اُثْبِتَ فِی الْکُبْرٰی یَلْزَمُ اِخْتِلَالُ ھَیْئَۃِ الْقِیَاسِ لِعَدَمِ الْاِشْتِرَاکِ وَ اَمَّا الَّتِیْ مِنْ جِھَۃِ الصُّوْرَۃِ فَکَمَا یَکُوْنُ عَلٰی ھَیْئَۃٍ غَیْرِ نَاتِجَۃٍ وَ جَمِیْعُ ذٰلِکَ سُوْءُ التَّالِیْفِ کَقَوْلِ الْقَائِلِ الزَّمَانُ مُحِیْطٌ بِالْحَوَادِثِ وَ الْفَلَکُ مُحِیْطٌ بِھَا اَیْضًا یُنْتِجُ فَالزَّمَانُ ھُوَ الْفَلَکُ وَھُوَ شَکْلٌ ثَانٍ وَ قَدْ فَاتَ شَرْطُ اِخْتِلَافِ الْمُقَدَّمَتَیْنِ اِیْجَابًا وَ سَلْبًا لِکَوْنِھِمَا مُوْجِبَتَیْنِ ھٰھُنَا

ترجمہ: یہ فصل ہے ان اغلوطوں کے بیان میں جو معنی کے سبب سے واقع ہوتے ہیں، اور یہ بھی چند قسموں (پر) ہیں اس لئے کہ وہ اغالیط یا تو مادّہ کے اعتبار سے ہوں گے یا صورت کے اعتبار سے، بہر حال وہ اغلوطہ جو مادّہ کے اعتبار سے ہے تو جیسا کہ اس طور پر ہو کہ جب اس میں معانی کو اس طریقہ پر مرتب کیا جائے کہ وہ صادق ہو تو وہ قیاس نہ ہو اور جب اس طریقہ پر ترتیب دی جائے کہ وہ قیاس ہو تو وہ صادق نہ ہو جیسے تیرا قول الْاِنْسَانُ نَاطِقٌ مِنْ حَیْثُ ھُوَ نَاطِقٌ وَلَا شَیْءَ مِنَ النَّاطِقِ مِنْ حَیْثُ ھُوَ نَاطِقٌ بِحَیْوَانٍ فَلَا شَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَیْوَانٍ، اس لئے کہ مِنْ حَیْثُ ھُوَ نَاطِقٌ کی قید کے اعتبار کے ساتھ صغریٰ کاذب ہو جاتا ہے اور اس سے اس قید کے حذف کے ساتھ کبریٰ

کاذب ہو جاتا ہے اور اگر وہ قید صغریٰ سے حذف کر دی جائے اور کبریٰ میں ثابت رکھی جائے تو قیاس کی صورت کا تحمل ہونا لازم آئے گا اشتراک کے نہ ہونے کی وجہ سے اور بہر حال وہ جو صورت کے اعتبار سے ہے تو جیسا کہ وہ ایسی صورت پر ہو جو نتیجہ دینے والی نہ ہو اور یہ تمام تالیف کی خرابی ہے جیسے کہنے والے کا قول اَلزَّمانُ مُحیطٌ بِالحَوادِثِ وَ الفَلَكُ مُحیطٌ بِهَا ایضًا نتیجہ دیگا فَالزَّمانُ هُوَ الفَلَكُ، اور یہ شکل ثانی ہے حالانکہ اس میں دونوں مقدموں کے ایجاب اور سلب کے اعتبار سے مختلف ہونے کی شرط مفقود ہے کیونکہ دونوں مقدمے یہاں موجبہ ہیں۔

تحقیق وتشریح: اس سے پہلے مصنفؒ نے یہ بیان کیا تھا کہ اشتباہ کی دو صورتیں ہیں ایک وہ اشتباہ جس کا تعلق الفاظ سے ہے اور دوم وہ اشتباہ جس کا تعلق معانی سے ہے، جب مصنفؒ پہلی قسم کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب اس فصل میں دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں "فصلٌ فی الاغالیط" اغالیط اغلوطہ بر وزن اعجوبہ کی جمع ہے اور اغلوطہ کے معنی ہیں وہ چیز جس کے ذریعہ مغالطہ دیا جائے؛ جس طرح وہ اغالیط واشتباہ جو الفاظ کے ذریعہ ہوتے ہیں اس کی اوّلاً دو قسمیں مصنفؒ نے بیان کی تھیں اسی طرح وہ اغالیط جو معنی کے ذریعہ سے پیدا ہوتے ہیں اس کی بھی اوّلاً دو قسمیں ہیں (۱) وہ اغالیط جو اس مادہ کی وجہ سے واقع ہوں جس سے قیاس مرکب ہوتا ہے (۲) وہ اغالیط جو صورت کے سبب پیدا ہوتے ہیں جو قیاس کی ہیئت اجتماعیہ ہوتی ہے وہ اغالیط جو مادہ کے سبب سے واقع ہوں، ان کی صورت یہ ہے کہ آپ معانی کو اسطرح ترتیب دیں کہ وہ خود تو صادق ہیں لیکن وہ قیاس نہیں بن سکتا یا اس طرح ترتیب دیں کہ قیاس تو بن جائے مگر قضیے خود صادق نہیں جیسے آپ کہیں الانْسَانُ نَاطِقٌ من حَیثُ هُوَ نَاطِقٌ، (انسان ناطق ہے اس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے) یہ صغریٰ ہے، وَلاَ شَیْءَ مِنَ النَّاطِقِ مِنْ حیثُ هُوَ نَاطِقٌ بِحیوَانٍ (اور نہیں ہے کوئی ناطق ناطق ہونے کی حیثیت سے حیوان) یہ کبریٰ ہے، نتیجہ ہوگا فلاَ شَیْءَ مِنَ الانْسَانِ بِحَیْوَانٍ، (نہیں ہے کوئی انسان حیوان) دیکھئے اس مثال میں اگر آپ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں "من حیث ہو ناطق" کی قید کا لحاظ کریں تو صغریٰ کاذب ہو جائے گا اور کبریٰ صادق ہو جائے گا لیکن قیاس بن گیا، صغریٰ تو کاذب اس لئے ہے کہ یہاں مجعولیت ذاتیہ لازم آرہی ہے اور مجعولیت ذاتیہ باطل ہے، مجعولیت ذاتیہ اس کو کہتے ہیں کہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے کسی علت اور واسطہ کی وجہ سے ہو اب رہا یہ سوال کہ صغریٰ میں مجعولیت ذاتیہ کیسے لازم آرہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیکھو صغریٰ میں انسان ذات ہے اور ناطق اس کے لئے ذاتی ہے اور ذاتی کا ثبوت ذاتیات کے لئے بلا کسی علت اور واسطہ کے ہوتا ہے حیثیت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا، اب اگر صغریٰ میں من حیثُ هُوَ ناطِقٌ کی قید کو باقی رکھا جائے تو اس صورت میں ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے علت اور حیثیت کی وجہ سے ہوگا اور یہی مجعولیت ذاتیہ ہے۔ الغرض اگر حیثیت کی قید کا اعتبار کیا جائے تو صغریٰ کاذب ہو جائے گا اور اگر دونوں مقدموں سے من حیث ہو ناطق کی قید حذف کر دی جائے تو کبریٰ کاذب ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں کبریٰ یہ رہ جائے گا لاَ شَیْءَ مِنَ النَّاطِقِ بِحَیوانٍ، اور یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ ناطق انسان کے لئے فصل ہے اور حیوان جنس ہے، اور جنس بغیر فصل کے کبھی نہیں پائی جاتی لہٰذا فصل سے جنس کی نفی کرنا صحیح نہیں اور اس کبریٰ میں فصل سے جنس کی نفی کی گئی ہے اور کہا گیا ہے نہیں ہے کوئی ناطق حیوان۔ لہٰذا کبریٰ غلط اور

کاذب ہو اور اگر "من حیث ھو ناطق" کی قید کو صرف صغریٰ سے حذف کر دیا جائے اور کبریٰ کے اندر باقی رکھا جائے تو دونوں مقدمے تو صادق رہیں گے لیکن قیاس کی صورت وہیئت میں خلل وخرابی واقع ہو جائے گی کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ کے حد اوسط میں اشتراک نہیں رہا یعنی صغریٰ اور کبریٰ میں حد اوسط مکرر نہیں ہوئی اس لئے کہ صغریٰ میں جو ناطق ہے وہ مطلق ہے کسی حیثیت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، اور کبریٰ میں جو ناطق ہے وہ "من حیث ھو ناطق" کی قید کے ساتھ مقید ہے اور ظاہر ہے کہ مطلق اور مقید دونوں ایک نہیں ہوتے لہٰذا حد اوسط مکرر نہیں ہوئی اور جب حد اوسط مکرر نہیں ہوئی تو قیاس بھی صحیح نہیں کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے حد اوسط کا مکرر ہونا ضروری ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ حیثیت کی قید کے اعتبار سے مذکورہ مثال کی تین صورتیں ہیں (۱) صغریٰ اور کبریٰ دونوں سے حیثیت کی قید کو حذف کر دیا جائے (۲) دونوں کے اندر باقی رکھا جائے (۳) صغریٰ سے حذف کر دیا جائے اور کبریٰ میں باقی رکھا جائے۔ پہلی دونوں صورتوں میں قیاس تو صحیح ہے لیکن اس کا مادّہ یعنی وہ قضایا جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ کاذب ہے اور تیسری صورت میں قضیے تو صحیح ہیں مگر قیاس صحیح نہیں۔

وَأَمَّا الَّتِیْ مِنْ جِهَةِ الصُّوْرَةِ الخ چونکہ معنی کی وجہ سے جو مغالطہ ہوتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں (۱) مادّہ کی جہت سے ہو (۲) صورت کی جہت سے ہو، یہاں تک پہلی قسم کا بیان تھا اب عبارت مذکورہ سے دوسری قسم کو بیان کیا جا رہا ہے۔ اسکی صورت یہ ہے کہ قیاس ایسی صورت پر مرتب ہو جو نتیجہ دینے والی نہ ہو یعنی اس ترتیب میں نتیجہ دینے کی شرطیں نہ پائی جائیں مثلاً کہا جائے الزَّمانُ مُحِيطٌ بِالحَوَادِثِ (زمانہ حوادث کو گھیرنے والا ہے) یہ صغریٰ ہے وَالفَلَكُ مُحِيطٌ بِهَا اَيضًا، (اور آسمان بھی ان حوادث کو گھیرے ہوئے ہے) یہ کبریٰ ہے اس میں حد اوسط محیط بالحوادث ہے لہٰذا جب اسکو گرادیا تو نتیجہ نکلا فالزَّمانُ هُوَ الفَلَكُ، (یعنی زمانہ آسمان ہے) دیکھئے یہاں مثال مذکور قیاس کی شکل ثانی ہے کیونکہ شکل ثانی میں حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں جگہ محمول بنتی ہے اور یہاں حد اوسط محیط بالحوادث ہے جو کہ دونوں مقدموں میں محمول واقع ہے اور اس قیاس میں غلطی یہ ہے کہ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی شرطیں اس میں موجود نہیں ہیں، کیونکہ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کے لئے یہ شرط ہے کہ دونوں مقدمے ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں اور یہاں دونوں مقدمے موجبہ ہیں۔

وَ الآنَ نَذْكُرُ بَعْضَ الْمُغَالَطَاتِ الَّتِيْ سَبَبُ وُقُوْعِهَا فَسَادُ الصُّوْرَةِ فَنَقُوْلُ مِنَ الْمُغَالَطَاتِ الصُّوْرِيَّةِ الْمُصَادَرَةُ عَلَى الْمَطْلُوْبِ نَحْوُ زَيْدٌ اِنْسَانٌ لِاَنَّهُ بَشَرٌ وَ كُلُّ بَشَرٍ اِنْسَانٌ وَ مِنْهَا اَخْذُ مَا بِالْعَرَضِ مَكَانَ مَا بِالذَّاتِ نَحْوُ الْجَالِسُ فِي السَّفِيْنَةِ مُتَحَرِّكٌ وَ كُلُّ مُتَحَرِّكٍ لَا يَثْبُتُ فِيْ مَوْضَعٍ وَاحِدٍ وَ مِنْهَا أَنْ لَا يَتَكَرَّرَ الاَوْسَطُ بِتَمَامِهٖ كَمَا يُقَالُ الاِنْسَانُ لَهُ شَعْرٌ وَ كُلُّ شَعْرٍ يَنْبُتُ يُنْتِجُ الاِنْسَانُ يَنْبُتُ فَإِنَّ الاَوْسَطَ لَهُ الشَّعْرُ وَلَمْ يُجْعَلْ بِتَمَامِهٖ مَوْضُوْعَ الْكُبْرٰى وَ

مِنْهَا اَنْ لَا یَکُوْنَ الْاَوْسَطُ مُتَشَابِهًا فِیْ الْمُقَدِّمَتَیْنِ لِاخْتِلَافِهٖ بِالْقُوَّةِ وَ الْفِعْلِ نَحْوُ قَوْلِهٖ السَّاکِتُ مُتَکَلِّمٌ وَ الْمُتَکَلِّمُ لَیْسَ بِسَاکِتٍ یُنْتِجُ السَّاکِتُ لَیْسَ بِسَاکِتٍ

ترجمہ: اور اب ہم ذکر کرتے ہیں بعض ان مغالطات کو جن کے واقع ہونے کا سبب صورت کا فاسد ہونا ہے، پس ہم کہتے ہیں کہ مغالطہ صوریہ میں سے ایک مصادرۃ المطلوب ہے جیسے زیدٌ اِنسانٌ لاَنَّهٗ بَشَرٌ (زید انسان ہے اس لئے کہ وہ بشر ہے) وَ کُلُّ بَشَرٍ اِنْسَانٌ (اور ہر بشر انسان ہے) اور ان میں سے ایک اخذُ ما بالعَرَضِ مَکَانَ مَا بالذَّاتِ، ہے یعنی اس چیز کا لینا جو بالعرض ہے اس چیز کی جگہ میں جو بالذات ہے، جیسے کشتی میں بیٹھنے والا متحرک ہے اور ہر متحرک ایک جگہ میں ثابت نہیں رہتا، اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط اپنی تمامیت کے ساتھ مکرر نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ انسان اس کیلئے بال ہیں، اور ہر بال اُگتا ہے، نتیجہ دیگا انسان اُگتا ہے کیونکہ حد اوسط له الشعر ہے (اس کے واسطے بال ہیں) اور اس کو اپنی تمامیت کے ساتھ کبریٰ کا موضوع نہیں بنایا گیا ہے اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط دونوں مقدموں میں ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہو اس کے قوت اور فعل کے ساتھ مختلف ہونے کی وجہ سے جیسے اس کا قول ساکت بولنے والا ہے، اور بولنے والا ساکت نہیں ہے، نتیجہ دیگا کہ چپ رہنے والا چپ رہنے والا نہیں ہے۔

تحقیق وتشریح: فسادِ صورت کی وجہ سے جو مغالطہ اور دھوکہ ہوتا ہے اب یہاں سے مصنفؒ ان میں سے بعض کو بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ مغالطہ صوریہ میں سے ایک مصادرہ علی المطلوب ہے مناطقہ کی اصطلاح میں مصادرہ علی المطلوب کا مطلب یہ ہے کہ دلیل دعویٰ پر موقوف ہو، اور اسکی چار صورتیں ہیں (۱) دعویٰ دلیل کا جزء ہو (۲) دعویٰ بعینہ دلیل ہو (۳) دعویٰ اس شئی کا عین ہو جس پر دلیل موقوف ہو خود بعینہ دلیل نہ ہو (۴) دعویٰ اس شئی کا جزء ہو جس پر دلیل موقوف ہے خود دلیل کا جزء نہ ہو اور چونکہ تمام صورتیں ایسی ہیں کہ دلیل دعویٰ پر موقوف ہو جاتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ دعویٰ دلیل پر موقوف ہوتا ہے لہٰذا مصادرہ علی المطلوب میں ایک ہی شئی موقوف علیہ بھی ہوئی اور موقوف بھی جس سے توقف الشئی علی نفسہ لازم آیا اور توقف الشئی علی نفسہ کو اصطلاحِ منطق میں دَور کہتے ہیں اور دَور باطل ہے اور یہ اصول مسلّم ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے اور یہ بطلان مصادرہ علی المطلوب کی وجہ سے لازم آیا لہٰذا مصدرہ علی المطلوب باطل ہے۔ اب مصادرہ علی المطلوب کی مثال ملاحظہ فرمائیں جیسے کوئی کہے زیدٌ اِنسانٌ لِاَنَّهٗ بَشَرٌ، (صغریٰ) وَ کُلُّ بَشَرٍ انسانٌ (کبریٰ) نتیجہ نکلا فزیدٌ انسانٌ، دیکھیے مثال مذکور میں زیدٌ انسانٌ دعویٰ ہے اور لِاَنَّهٗ بَشَرٌ دلیل ہے جو بعینہ دعویٰ ہے کیونکہ جو بشر ہے وہی انسان ہے پس دلیل بھی وہی اور دعویٰ بھی وہی اور اسی کا نام مصادرہ علی المطلوب ہے جو باطل ہے۔

فائدہ: بعض محققین مثلاً شیخ مقتول اور امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ مصادرہ علی المطلوب کا فائدہ ہونا مادّہ سے متعلق ہے اور محقق طوسی اور ان کے متبعین نے کہا ہے کہ اس کا فساد صورت سے متعلق ہے لیکن صحیح بات یہ وہی ہے جو علامہ سیرازی نے حکمۃ الاشراق کی شرح میں بیان کی ہے کہ مصادرہ علی المطلوب میں جو خلل ہے نہ تو اس کا تعلق

مادۂ قیاس ہے اور نہ صورتِ قیاس سے کیونکہ مادّہ تو صادق ہے اور صورت صحیح ہے، بلکہ مصادرہ علی المطلوب کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے لئے ضروری ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ سے حداوسط گرانے کے بعد نتیجہ میں ایسا تیسرا قضیہ نکلے جو مقدمتین کے علاوہ ہو اور مصادرہ میں ایسا نہیں ہوتا بلکہ نتیجہ میں جو قضیہ نکلتا ہے وہ مقدمتین کا عین ہوتا ہے۔
(مراۃ حاشیہ مرقات)

اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات: مغالطہ صوریہ میں سے ایک اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسی چیز جو بالعرض اور بالواسطہ ثابت ہے اس کو ایسی چیز کی جگہ میں رکھ دیا جائے جو بالذات اور بلا واسطہ ثابت ہے جیسے اَلْجَالِسُ فِی السَّفِیْنَةِ مُتَحَرِّكٌ (صغریٰ) وَ کُلُّ مُتَحَرِّكٍ لَا یَثْبُتُ فِیْ مَوْضَعٍ وَاحِدٍ (کبریٰ) نتیجہ نکلا اَلْجَالِسُ فِی السَّفِیْنَةِ لَا یَثْبُتُ فِیْ مَوْضَعٍ وَاحِدٍ، اور یہ نتیجہ غلط ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ کشتی کے ایک گوشہ میں سکون کے ساتھ بیٹھا ہو، اور اس غلطی کا سبب یہ ہے کہ صغریٰ میں جو متحرک ہے اس سے مراد متحرک بالعرض اور بالواسطہ ہے یعنی کشتی کے واسطہ سے متحرک ہے اور کبریٰ میں جو متحرک ہے وہ بالذات اور بلا واسطہ متحرک ہے، یعنی وہ بیٹھنے میں ایک جگہ سکون کے ساتھ نہیں ہے بلکہ خود حرکت کر رہا ہے لہٰذا یہاں جب صغریٰ اور کبریٰ میں حداوسط ایک طرح کی نہیں ہے تو حداوسط کا تکرار نہیں ہوا حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے تکرارِ حداوسط ضروری ہے، اور جب تکرار نہیں ہے تو قیاس فاسد اور نتیجہ غلط ہوا اور یہی فساد صوری ہے، اور غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ مثال مذکور میں متحرک بالعرض کو متحرک بالذات کی جگہ رکھ دیا گیا ہے جو باطل ہے۔

مکمل حد اوسط مکرر نہ ہو: مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ میں مکمل حداوسط مکرر نہ ہو مثلاً آپ کہیں اَلْاِنْسَانُ لَهٗ شَعْرٌ (صغریٰ) وَ کُلُّ شَعْرٍ یَنْبُتُ (کبریٰ) نتیجہ نکلا اَلْاِنْسَانُ یَنْبُتُ، اور یہ نتیجہ غلط ہے اور غلطی کا سبب یہ ہے کہ قیاس مذکور میں حداوسط له شعرٌ ہے جو صغریٰ کا محمول ہے لیکن کبریٰ میں اس پورے حداوسط کو موضوع نہیں بنایا گیا بلکہ اس کا جزء صرف شَعْرٌ کو کبریٰ میں لایا گیا ہے حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مکمل حداوسط کا مکرر ہونا ضروری ہے اور یہاں نہیں ہے جس کی وجہ سے قیاس فاسد اور نتیجہ غلط ہوا۔

مقدمتین میں حد اوسط یکساں نہ ہو: مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ حداوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں ہم شکل اور متشابہ نہ ہو بلکہ دونوں مقدموں میں حداوسط قوت اور فعل کے اعتبار سے مختلف ہو جیسے آپ کہیں اَلسَّاکِتُ مُتَکَلِّمٌ (صغریٰ) وَالْمُتَکَلِّمُ لَیْسَ بِسَاکِتٍ (کبریٰ) نتیجہ نکلا اَلسَّاکِتُ لَیْسَ بِسَاکِتٍ، اور یہ غلط ہے اور یہ غلط نتیجہ اس وجہ سے نکلا کہ یہاں حداوسط یعنی متکلم دونوں مقدموں میں یکساں نہیں ہے بلکہ قوت و فعل کے اعتبار سے مختلف ہے کیونکہ صغریٰ میں جو متکلم ہے اس سے مراد بالقوہ متکلم ہے اور کبریٰ میں جو متکلم ہے اس سے مراد بالفعل متکلم ہے لہٰذا حداوسط دونوں مقدموں میں ہم شکل اور یکساں نہ ہوئی جس کی وجہ سے حقیقت میں حداوسط مکرر نہ ہوئی اور قیاس کے صحیح ہونے کے لئے تکرارِ حداوسط ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ قیاس فاسد اور نتیجہ غلط ہوا۔

وَ مِنْهَا اِخْتِلَالُ التَّرْكِيْبِ بِسَبَبِ شَكٍّ وَقَعَ بِاَنَّ الْقَيْدَ مِنَ الْمَوْضُوْعِ اَوْ مِنَ الْمَحْمُوْلِ كَقَوْلِهِمُ الْاِنْسَانُ وَحْدَهٗ ضَاحِكٌ وَ كُلُّ ضَاحِكٍ حَيْوَانٌ يُنْتِجُ الْاِنْسَانُ وَحْدَهٗ حَيْوَانٌ وَالْغَلَطُ اِنَّمَا نَشَأَ مِنْ تَوَهُّمِ اَنَّ لَفْظَةَ وَحْدَهٗ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوْعِ وَلَوْ جُعِلَ جُزْءً مِنَ الْمَحْمُوْلِ وَ قِيْلَ الْاِنْسَانُ هُوَ وَحْدَهٗ ضَاحِكٌ وَكُلُّ مَا هُوَ وَحْدَهٗ ضَاحِكٌ فَهُوَ حَيْوَانٌ لَصَدَقَتِ النَّتِيْجَةُ لِاَنَّهَا اِذْ ذَاكَ الْاِنْسَانُ حَيْوَانٌ فَالْغَلَطُ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ بِسَبَبِ سُوْءِ اِعْتِبَارِ الْحَمْلِ وَ مِنْهَا اَنْ لَا يَكُوْنَ الْاَكْبَرُ مَحْمُوْلاً عَلٰى جَمِيْعِ اَفْرَادِ الْاَوْسَطِ فِي الْكُبْرٰى وَ ذٰلِكَ كَمَا تَقُوْلُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيْوَانٌ وَ الْحَيْوَانُ عَامٌّ اَوْ جِنْسٌ اَوْ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْ الْحَقِيْقَةِ وَ هُوَ بَاطِلٌ قَطْعًا وَ السَّبَبُ فِي الْغَلَطِ اِنَّمَا هُوَ اِهْمَالُ الْكُبْرٰى اِذِ الْكُبْرٰى طَبْعِيَّةٌ فَلَا يَتَعَدَّى الْحُكْمُ

ترجمہ: اور ان میں سے ایک ترکیب کا مختلف ہونا ہے، ایسے شک کی وجہ سے جو اس میں واقع ہو کہ یہ قید موضوع کی ہے یا محمول کی جیسے ان کا قول الْاِنْسَانُ وحده ضَاحِكٌ (انسان صرف ضاحک ہے) وَكُلُّ ضَاحِكٍ حَيْوَانٌ (اور ہر ضاحک حیوان ہے) نتیجہ دیگا الْاِنْسَانُ وحدہٗ حَيْوَانٌ (صرف انسان ہی حیوان ہے) اور غلطی صرف اس وہم کی وجہ سے پیدا ہوئی کہ لفظ "وحدہ" موضوع کا جزء ہے اور اگر اس کو محمول کا جزء بنادیا جائے اور کہا جائے الْاِنْسَانُ هُوَ وحدہٗ ضَاحِكٌ (صرف انسان ہی ضاحک ہے) وَ كُلُّ مَا هُوَ وَحدَهٗ ضَاحِكٌ فَهُوَ حَيْوَانٌ، (اور ہر وہ چیز جو صرف ضاحک ہے تو وہ حیوان ہے) تو نتیجہ صادق ہوگا کیونکہ نتیجہ اس وقت الْاِنْسَانُ حَيْوَانٌ ہوگا۔ پس غلطی اس مثال میں حمل کے اعتبار کی خرابی کی وجہ سے ہوئی۔ اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اکبر محمول نہ ہو اوسط کے تمام افراد پر کبریٰ میں اور وہ جیسا کہ تو کہے كُلُّ اِنسانٍ حيوانٌ (ہر انسان حیوان ہے) وَالحَيْوانُ عَامٌّ اَوْ جنسٌ اَوْ مَقُوْلٌ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِي الْحَقِيْقَةِ (اور حیوان عام ہے یا جنس ہے یا کثیرین مختلف الحقیقت پر بولا جاتا ہے) پس یہ نتیجہ دیگا كُلُّ اِنسانٍ عامٌّ او جِنْسٌ اَوْ مَقُوْلٌ عَلٰی كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِي الحَقِيْقَةِ (ہر انسان عام ہے یا جنس ہے یا کثیرین مختلف الحقیقت افراد پر بولا جاتا ہے) اور یہ قطعاً باطل ہے اور غلطی میں سبب صرف کبریٰ کی کلیت کو چھوڑ دینا ہے اس لئے کہ کبریٰ طبعیہ ہے پس حکم متجاوز نہ ہوگا۔

تحقیق وتشریح: مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ قیاس کی ترکیب میں کوئی خلل اس شک کی وجہ سے پیدا ہو جائے کہ قضیہ میں جو قید لگی ہے اسکا تعلق موضوع سے ہے یا محمول سے جیسے الانسان وحدہٗ ضاحِكٌ یہ صغریٰ ہے، وَ كُلُّ ضَاحِكٍ حَيْوانٌ یہ کبریٰ ہے نتیجہ نکلا الانسانُ وحدہٗ حَيْوانٌ، یعنی صرف انسان ہی حیوان ہے اور یہ بالکل غلط ہے، اور یہ غلطی حمل کی خرابی کی وجہ سے پیدا ہوئی یعنی مثال مذکور میں وحدہٗ کی قید جو قضیہ میں ہے

دو در حقیقت محمول کا جزء تھا نہ کہ موضوع کا اور یہاں موضوع کا جزء بنادیا گیا ہے اور محمول یعنی ضاحک کا حمل پورے الانسان وحدہ پر کیا گیا حالانکہ ضاحک کا حمل صرف الانسان پر کرنا چاہئے تھا کیونکہ اصغر صرف وہی ہے نہ کہ الانسان وحدہ، لیکن وحدہ جو کہ دراصل محمول کا جزء ہے اور قیاس میں حد اوسط ہے جب اس کو موضوع کا جزء بنادیا گیا تو مکمل حد اوسط کبریٰ میں نہیں پائی گئی لہٰذا قیاس فاسد اور نتیجہ غلط نکلا۔ اور اگر وحدہ کو محمول کا جزء بنادیا جائے اور پھر وحدہٗ ضاحِكٌ کا حمل اصغر یعنی الانسان پر کیا جائے تو یہ حمل صحیح ہوگا اور نتیجہ صحیح نکلے گا چنانچہ مثال مذکور پر نظر ڈالئے اور وحدہ کو محمول کا جزء بنا کر اس طرح کہئے اَلْاِنْسَانُ هُوَ وحدہٗ ضَاحِكٌ، یہ صغریٰ ہے وَ كُلُّ مَا هُوَ وحدہٗ ضَاحِكٌ فَهُوَ حَيْوَانٌ یہ کبریٰ ہے یہاں حد اوسط وحدہٗ ضاحِكٌ ہے لہٰذا اس کو گرادیجئے تو نتیجہ نکلے گا الانسانُ حيوانٌ اور یہ بالکل صحیح ہے۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ اکبری کبریٰ میں حد اوسط کے تمام افراد پر محمول نہ ہو جیسے كُلُّ انسانٍ حيوانٌ یہ صغریٰ ہے وَ الحيوانُ عَامٌ او جِنْسٌ أَوْ مَقُوْلٌ عَلى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِى الحَقِيْقَةِ یہ کبریٰ ہے اس میں حد اوسط حیوان ہے جب اس کو گرادیا تو نتیجہ نکلا كُلُّ انسانٍ عَامٌ او جِنْسٌ أَوْ مَقُوْلٌ عَلى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِى الحَقِيْقَةِ اور یہ نتیجہ بالکل غلط اور باطل ہے، اور یہ غلطی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ یہ قیاس کی شکل اول ہے اور شکل اول کے صحیح نتیجہ دینے کے لئے شرط یہ ہے کہ کبریٰ کلیہ ہو اور وہ شرط یہاں نہیں پائی جارہی ہے اس لئے کہ یہاں کبریٰ قضیہ طبعیہ ہے اور کبریٰ قضیہ طبعیہ اس لئے ہے کہ حکم حیوان کی طبیعت اور ماہیت پر ہے نہ کہ حیوان کے افراد پر اس کے برعکس صغریٰ میں انسان کے تمام افراد پر حیوان ہونے کا حکم ہے اور جب کبریٰ میں حکم افراد پر نہ ہوا تو اکبر کا حکم اصغر کی طرف متعدی نہ ہوگا اور حد اوسط کے تمام افراد پر اکبر محمول نہ ہوگا لہٰذا قیاس فاسد اور نتیجہ غلط نکلا۔

وَ مِنْهَا مَا يَقَعُ بِسَبَبِ تَقَدُّمِ الرَّوَابِطِ وَ تَأَخُّرِهَا عَنِ السُّلُوْبِ وَ كَذَا تَقَدُّمِ الْجِهَةِ عَلَى السُّلُوْبِ وَ تَأَخُّرِهَا عَنْهَا نَحْوُ زَيْدٌ لَيْسَ هُوَ بِقَائِمٍ وَ زَيْدٌ لَيْسَ هُوَ بِقَائِمٍ وَ بِالضَّرُوْرَةِ أَنْ لاَ يَكُوْنَ وَ لَيْسَ بِالضَّرُوْرَةِ أَنْ يَكُوْنَ وَلاَ يَلْزَمُ أَنْ يَكُوْنَ وَ يَلْزَمُ أَنْ لاَ يَكُوْنَ وَ تَكَثُّرُ السُّلُوْبِ مِنْ هٰذَا الْبَابِ فَإِنَّ مَرَاتِبَ الشَّفْعِيَّةِ كَسَلْبِ سَلْبٍ وَ سَلْبِ سَلْبِ سَلْبِ سَلْبٍ إِثْبَاتٌ وَ الْوَتْرِيَّةِ كَسَلْبِ سَلْبِ السَّلْبِ وَ غَيْرِهَا سَلْبٌ

ترجمہ: اور ان میں سے ایک وہ مغالطہ ہے جو واقع ہوتا ہے (حروف) سلب سے رابطوں کے مقدم اور مؤخر ہونے کے سبب سے اور اسی طرح سلبوں پر جہت کے مقدم ہونے اور سلبوں سے مؤخر ہونے کے سبب سے جیسے زَيْدٌ لَيْسَ هُوَ بِقَائِمٍ اور زيدٌ هُوَ لَيْسَ بِقَائِمٍ وَ بِالضَّرُوْرَةِ اَنْ لاَ يَكُوْنَ وَلَيْسَ بِالضَّرُوْرَةِ اَنْ يَكُوْنَ وَلاَ يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ وَ يَلْزَمُ اَنْ لاَ يَكُوْنَ، اور سلبوں کا زائد ہونا اسی باب سے ہے کیونکہ دو دو مرتبے (سلبوں کا استعمال) جیسے سَلْبُ سَلْبٍ اور سَلْبُ سَلْبِ سَلْبِ سَلْبٍ، اثبات ہے اور طاق مرتبے ہونا جیسے سَلْبُ سَلْبِ السَّلْبِ اور اس کے علاوہ سلب ہے۔

تحقیق وتشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ حرف سلب سے روابط مقدم یا مؤخر ہو جائیں جیسے زَیْدٌ ھُوَ لَیْسَ بِقَائِمٍ، دیکھئے اس مثال میں رابطہ یعنی ھو حرف سلب لیس پر مقدم ہے اور حرف سلب محمول کا جزء بن گیا ہے لہٰذا یہ قضیہ معدولۃ المحمول کہلائے گا اور اگر آپ رابطہ مؤخر کر دیں اور اس طرح کہیں زَیْدٌ لَیْسَ ھُوَ بِقَائِمٍ تو یہ قضیہ سالبہ بسیطہ ہو جائے گا پس ان دونوں کے درمیان بہت بڑا فرق ہے لیکن اگر ان دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نہ کرپائے اور ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرے تو وہ قیاس کی ترتیب میں دھوکہ کھا جائے گا جس کی وجہ سے قیاس فاسد اور نتیجہ غلط نکلے گا، اسی طرح اگر جہت حرف سلب پر مقدم ہو جائے یا مؤخر ہو جائے تو اس سے بھی مغالطہ اور دھوکہ ہو جاتا ہے جیسے بِالضَّرُوْرَةِ اَنْ لَا یَکُوْنَ الْاِنْسَانُ کَاتِبًا، دیکھئے اس مثال میں جہت یعنی بالضرورۃ حرف سلب لا پر مقدم ہے اور مطلب یہ ہے کہ انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری ہے اور اگر جہت کو حرف سلب سے مؤخر کر دیا جائے اور اس طرح کہا جائے وَلَیْسَ بِالضَّرُوْرَةِ اَنْ یَکُوْنَ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان کا کاتب ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ کاتب ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ کاتب نہ ہو۔ دیکھئے ان دونوں قضیوں کے درمیان کتنا بڑا فرق ہے کیونکہ ایک مطلب یہ ہے کہ انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری ہے جو کہ بالکل غلط ہے اور ایک کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا کاتب ہونا ضروری نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ کاتب ہو اور ہو سکتا ہے کہ کاتب نہ ہو اور یہ بالکل صحیح ہے، لہٰذا اگر ان دونوں کے درمیان امتیاز نہ کیا جائے اور ایک کو دوسری کی جگہ استعمال کیا جائے تو نتیجہ غلط نکل سکتا ہے، اور جیسے لَا یَلْزَمُ اَنْ یَکُوْنَ عَمْرٌو کَاتِبًا، اس مثال میں جہت لزوم حرف سلب لا سے مؤخر ہے اور مطلب یہ ہے کہ زید کا کاتب ہونا لازم نہیں ہے اور اگر حرف سلب پر جہت کو مقدم کر دیا جائے اور اسطرح کہا جائے وَ یَلْزَمُ اَنْ لَا یَکُوْنَ شَرِیْكُ الْبَارِیْ مَوْجُوْدًا، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شریک باری کا موجود نہ ہونا لازمی ہے، دیکھئے ان دونوں قضیوں کے درمیان بہت بڑا فرق ہے پہلا قضیہ تو ممکن پر صادق ہے اور دوسرا ممتنع پر صادق ہے، اور یہ فرق جہت کے حرف سلب پر مقدم و مؤخر ہونے سے ہوا پس اس سے بھی مغالطہ ہو سکتا ہے۔

قولہ وتَکَثُّرُ السُّلُوْبِ الخ: اس عبارت سے مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ سلب کا کثرت سے استعمال کرنا بھی اسی مغالطہ صوریہ کے قبیل سے ہے اور اس سے بھی دھوکہ ہو جاتا ہے کیونکہ اگر جفت عدد میں سلب ہو مثلاً دو، چار یا چھ وغیرہ تو اثبات ہوگا، اور اگر طاق عدد میں سلب ہو مثلاً تین، پانچ، سات، وعلی ہذا القیاس تو نفی ہوگی، چنانچہ اب اس کو مثال سے سمجھئے مثلاً سَلْبُ سَلْبٍ یا سَلْبُ سَلْبِ سَلْبِ سَلْبٍ دیکھئے ان تمام مثالوں میں جفت مرتبہ سلب کا استعمال ہوا ہے لہٰذا یہ جفت سلب اثبات ہوگا لیکن اگر طاق مرتبہ سلب استعمال کیا جائے اور کہا جائے سَلْبُ سَلْبِ سَلْبٍ تو یہ نفی ہوگی کیونکہ سلب کے سلب کا سلب نفی کہلاتا ہے۔ الغرض جفت مرتبہ سلب کا استعمال اثبات ہے اور طاق مرتبہ سلب کا استعمال نفی ہے لہٰذا اگر جفت کی جگہ طاق کو اور طاق کی جگہ جفت کو استعمال کر لیا جائے تو اس سے بھی مغالطہ ہو سکتا ہے اور نتیجہ غلط ہو سکتا ہے۔

وَ مِنْهَا أَخْذُ الْاِعْتِبَارَاتِ الذِّهْنِيَّةِ وَ الْمَحْمُوْلَاتِ الْعَقْلِيَّةِ أُمُوْراً عَيْنِيَّةً كَمَا إِذَا قِيْلَ إِنَّ الْاِنْسَانَ كُلِّيٌّ فَيَظُنُّ أَنَّهٗ فِيْ الْاَعْيَانِ كَذٰلِكَ وَ لَيْسَ هٰذَا الظَّنُّ بِصَوَابٍ فَإِنَّ الْكُلِّيَّةَ إِنَّمَا تَعْرِضُ الْاَشْيَاءَ فِيْ الذِّهْنِ دُوْنَ الْخَارِجِ وَ مِنْ هٰذَا التَّحْقِيْقِ يَنْحَلُّ أُغْلُوْطَةٌ أُخْرىٰ تَقْرِيْرُهٗ أَنْ يُقَالَ الْمُمْتَنِعُ مَوْجُوْدٌ لِاَنَّهٗ إِنِ امْتَنَعَ شَيْءٌ فِيْ الْخَارِجِ لَكَانَ إِمْتِنَاعُهٗ حَاصِلاً فِيْ الْخَارِجِ فَيَكُوْنُ الْمُمْتَنِعُ مَوْجُوْداً فِيْ الْخَارِجِ فَيَلْزَمُ وُجُوْدُ الْمُمْتَنِعِ وَ هُوَ بَاطِلٌ قَطْعاً وَجْهُ الْاِنْحِلَالِ أَنَّ الْاِمْتِنَاعَ اِعْتِبَارٌ ذِهْنِيٌّ لَا يَلْزَمُ مِنْ اِتِّصَافِ شَيْءٍ بِهٖ وُجُوْدُهٗ فِيْ الْخَارِجِ لِيَلْزَمَ وُجُوْدُ الْمُتَّصِفِ بِهٖ فِيْ الْخَارِجِ

ترجمہ: اور ان ہی میں سے ایک ذہنی اعتبار اور عقلی محمولوں کو عینی امور یعنی امور خارجیہ بنالینا ہے جیسا کہ جب کہا جائے اِنَّ الْاِنْسَانَ كُلِّيٌّ (بے شک انسان کلی ہے) تو کوئی گمان کر سکتا ہے کہ وہ خارج میں بھی اسی طرح ہے حالانکہ یہ گمان درست نہیں ہے اس لئے کہ کلی ہونا اشیاء کو صرف عارض ہوتا ہے ذہن میں نہ کہ خارج میں اور اس تحقیق سے ایک دوسرا اغلوطہ حل ہو جاتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے کہ ممتنع موجود ہے اس لئے کہ اگر شئی خارج میں ممتنع ہو تو اس کا ممتنع ہونا خارج میں حاصل ہوگا لہٰذا ممتنع خارج میں موجود ہوگا پس ممتنع کا موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ یقیناً باطل ہے، حل کی صورت یہ ہے کہ امتناع ایسا اعتبار ذہنی ہے کہ اس کے ساتھ شئی کے متصف ہونے سے شئی کا خارج میں موجود ہونا لازم نہیں آتا کہ اس کے ساتھ متصف ہونے والے کا وجود خارج میں لازم آئے۔

تحقیق وتشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ جو چیز صرف ذہنی یا عقلی ہو ان کو خارجی گمان کر لیا جائے جیسے اِنَّ الْاِنْسَانَ كُلِّيٌّ دیکھئے اس مثال میں انسان پر کلی ہونے کا حکم لگایا گیا ہے لیکن انسان کا کلی ہونا ذہن کے اعتبار سے ہے لیکن اگر کوئی یہ سمجھ لے کہ انسان خارج میں بھی کلی ہے تو یہ غلط ہے اس لئے کہ کلی ہونا شئی کو ذہن کے اعتبار سے عارض ہوتا ہے خارج میں کوئی شئی کلی نہیں لہٰذا انسان پر خارج میں بھی کلی ہونے کا حکم لگانا مغالطہ ہے، وَمِنْ هٰذَا التَّحْقِيْقِ، اس عبارت سے مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب آپ نے امور ذہنیہ اور خارجیہ کی تحقیق کو سمجھ لیا تو اس سے ایک دوسرے مغالطہ کا حل بھی نکال سکتے ہیں مثلاً کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ ممتنع موجود ہے اور اپنے اس مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کی صورت اس طرح بنائی اِنِ امْتَنَعَ شَيْءٌ فِيْ الْخَارِجِ لَكَانَ إِمْتِنَاعُهٗ حَاصِلاً فِيْ الْخَارِجِ (صغریٰ) وَ كُلُّ مَاكَانَ إِمْتِنَاعُهٗ حَاصِلاً فِيْ الْخَارِجِ كَانَ مَوْجُوْداً فِيْ الْخَارِجِ (کبریٰ) نتیجہ نکلا: فَيَكُوْنُ الْمُمْتَنِعُ مَوْجُوْداً فِيْ الْخَارِجِ، لہٰذا ثابت ہوا کہ ممتنع کا وجود خارج میں ہے تو آپ اس دعویٰ کرنے والے سے کہئے کہ تم بے وقوف ہو تم نے ہم کو مغالطہ دیا ہے اور اس مغالطہ کا حل اس طرح پیش کیجئے کہ تم نے صغریٰ کو قضیہ متصلہ لزومیہ بنایا ہے ہم اس لزوم کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ امتناع کا وجود ذہن

کے اعتبار سے ہے اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جس شیٔ کا وجود ذہن کے اعتبار سے ہو تو اس کے ساتھ متصف ہونے والی شیٔ خارج میں موجود بھی ہو، پس جب امر ذہنی کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہ ہوا تو ممتنع کا موجود بھی خارج میں ہونا لازم نہ آیا۔ آپ جب اس مثال میں غور کریں گے کہ آخر یہ مغالطہ کیوں دیا گیا؟ تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ وجہ صرف یہی ہے کہ امتناع جو کہ امر ذہنی ہے مدعی نے اس کو امر خارجی سمجھ لیا اس وجہ سے نتیجہ غلط نکلا۔ الغرض امور ذہنیہ کو امور خارجیہ سمجھنے کی وجہ سے بھی مغالطہ ہو سکتا ہے اس لئے ہوشیار رہنا چاہئے تاکہ کوئی آپ کو مغالطہ دے تو آپ فوراً اس کا حل پیش کر کے اس کی بات کو رد کر سکیں۔ (معقات، توضیحات، حاشیہ مرقات وغیرہ)

وَ مِنْهَا اَخْذُ مِثَالِ الشَّيْءِ مَكَانَهٗ كَمَا تَقُوْلُ لِمِثَالِ النَّارِ اِنَّهٗ نَارٌ وَ كُلُّ نَارٍ مُحْرِقٌ فَهُوَ مُحْرِقٌ وَ هٰذَا الْاِشْتِبَاهُ هُوَ الَّذِيْ اِحْتَجَّ بِهٖ الْمُنْكِرُوْنَ لِلْوُجُوْدِ الذِّهْنِيِّ حَيْثُ قَالُوْا لَوْ حَصَلَتِ الْاَشْيَاءُ بِاَنْفُسِهَا لَزِمَ اِحْتِرَاقُ الذِّهْنِ عِنْدَ تَصَوُّرِ النَّارِ وَ اِخْتِرَاقُهٗ عِنْدَ تَصَوُّرِ الْجَبَلِ وَ اِتِّصَافُهٗ بِالْبَيَاضِ وَ السَّوَادِ عِنْدَ تَصَوُّرِهِمَا وَ هٰكَذَا وَ حَلُّهٗ اَنَّهٗ مِنْ بَابِ اَخْذِ مَا بِالْعَرْضِ مَكَانَ بِالذَّاتِ يَعْنِيْ اَنَّ الْاِحْرَاقَ وَ الْخَرْقَ وَ غَيْرُهُمَا مِنَ الْعَوَارِضِ الَّتِيْ تَلْحَقُ الشَّيْءَ اِذَا وُجِدَ بِوُجُوْدٍ اَصْلِيٍّ خَارِجِيٍّ وَ لَيْسَتْ مِنَ الْعَوَارِضِ لِلْوُجُوْدِ الظِّلِّيِّ الذِّهْنِيِّ

ترجمہ: اور ان ہی میں سے ایک شیٔ کی مثال کو شیٔ کی جگہ لینا ہے جیسا کہ تم کہتے ہو آگ کی مثال کے لئے کہ وہ آگ ہے اور ہر آگ جلانے والی ہے، پس وہ (بھی) جلانے والی ہے اور یہ اشتباہ ایسا ہے جس کے ذریعہ احتجاج کرتے ہیں وہ لوگ جو وجود ذہنی کے منکر ہیں اس وجہ سے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اگر اشیاء بالذات حاصل ہوں تو ذہن کا جل جانا لازم آئے گا آگ کے تصور کرنے کے وقت اور اس کا پھٹ جانا لازم آئے گا پہاڑ کے تصور کرنے کے وقت اور اس کا سفیدی اور سیاہی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا ان دونوں کے تصور کرنے کے وقت اور اسی طرح۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ یہ اخذُ ما بالعرضِ مَکَانَ ما بالذَّاتِ کے قبیل سے ہے، یعنی بلاشبہ جلانا اور پھاڑنا اور ان کے علاوہ ان عوارض میں سے ہیں جو شیٔ کو اس وقت لاحق ہوتے ہیں جب وہ وجود اصلی خارجی کے ساتھ پائی جائے اور یہ ان عوارض میں سے نہیں ہیں جو وجود ظلی ذہنی کے واسطے ہیں۔

تحقیق وتشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ مقامات جہاں صورت وشکل کی وجہ سے دھوکہ ہوتا ہے ان ہی مقامات میں سے ایک یہ ہے کہ شیٔ کی مثال کو عین شیٔ سمجھ لیا جائے یعنی کسی شیٔ کے تصور کو بعینہ شیٔ سمجھ کر اس پر شیٔ کا حکم لگا دیا جائے مثلاً کسی نے آگ کا تصور کیا اور اس آگ کی مثال کو آگ سمجھ کر اس طرح کہا اِنَّهٗ نَارٌ (صغریٰ) وَ كُلُّ نَارٍ مُحْتَرِقٌ (کبریٰ) نتیجہ نکلا فَهُوَ مُحْتَرِقٌ، اور یہ نتیجہ بالکل غلط ہے کیونکہ آگ کا تصور اور مثال جلانے والی نہیں ہوتی

قولہ وهٰذا الاشتباهُ هُوَ الَّذِیْ الخ: مصنفؒ کی اس عبارت کو حل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اشیاء کے کتنے وجود ہیں تو اس سلسلے میں حکماء اور متکلمین کا اختلاف ہے، حکماء کہتے ہیں کہ اشیاء کا دو وجود ہیں (۱) وجود خارجی (۲) وجود ذہنی۔ وجود ذہنی کو وجود ظلی بھی کہا جاتا ہے، اور متکلمین کہتے ہیں کہ اشیاء کا صرف ایک ہی وجود ہے اور وہ وجود خارجی ہے۔

وجود خارجی: وہ وجود ہے جس پر اشیاء کے آثار و احکام مرتب ہوں جیسے آگ اور برف کا خارج میں موجود ہونا کہ ان پر جلانے اور ٹھنڈک پہونچانے کے احکام مرتب ہوتے ہیں۔

وجود ذہنی: وہ وجود ہے جس پر آثار و احکام مرتب نہ ہوں، جیسے برف کا تصور کرنا کہ اس وقت اس پر ٹھنڈا ہونے کا حکم نہیں ہوگا۔ الحاصل متکلمین اور فلاسفہ تو اس بات پر متفق ہیں کہ اشیاء کے لئے وجود خارجی ہے البتہ وجود ذہنی میں مختلف ہیں، فلاسفہ تو وجود ذہنی کے قائل ہیں لیکن متکلمین اس کی نفی کرتے ہیں۔ جب یہ اختلاف آپ نے سمجھ لیا تو اب مصنفؒ کی عبارت کا مطلب سمجھئے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شئی کی مثال کو عین شئی کا درجہ دینے کی وجہ سے جو اشتباہ پیدا ہوا! اسی اشتباہ کو وہ لوگ دلیل میں پیش کرتے ہیں جو لوگ وجود ذہنی کا انکار کرتے ہیں یعنی متکلمین حضرات، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر اشیاء کیلئے وجود خارجی کے علاوہ وجود ذہنی بھی مان لیا جائے اور ان اشیاء کا حصول بالذات ذہن میں مان لیا جائے تو آگ کے تصور کے وقت ذہن کو جل جانا چاہئے اسی طرح پہاڑ کے تصور کرنے کے وقت ذہن کو پھٹ جانا چاہئے نیز سفیدی اور سیاہی کے تصور کرنے کے وقت ذہن کو ان دونوں کے ساتھ متصف ہونا چاہئے اسی طرح اس قسم کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں جن کے تصور کے وقت ذہن میں اس کے آثار و احکام کا ترتب ہونا چاہئے حالانکہ ایسا ہوتا نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ وجود خارجی کے علاوہ اشیاء کے لئے کوئی وجود ذہنی نہیں ہے۔ تو مصنفؒ حکماء کی طرف سے متکلمین کے اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ وجود ذہنی کے ثابت ماننے پر آپ کو جو اشکال ہوا اسکی وجہ یہ ہے کہ جو چیز بالعرض تھی آپ نے اسکو بالذات کا درجہ دیدیا چنانچہ احراق اور خرق اور انکے علاوہ تمام کے تمام وہ عوارض ہیں جو شئی کو اس وقت لاحق ہوتے ہیں جبکہ شئی وجود اصلی خارجی کے ساتھ موجود ہو یہ ایسے عوارض نہیں جو شئی کو وجود ظلی ذہنی کے ساتھ موجود ہونے کے وقت لاحق ہوتے ہیں لیکن آپ نے ان عوارض کو عین شئی یعنی آگ اور پہاڑ کے درجہ میں اتار لیا اور عین شئی کا حکم ان عوارض کو دیدیا جس کی وجہ سے آپ کو غلط فہمی ہوئی اور وجود ذہنی کے ثبوت پر آپ نے یہ اشکال کر دیا۔ اس اشکال کا دوسرا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ آگ کے تصور کرنے کے وقت ذہن کا جل جانا اور پہاڑ کے تصور کرنے کے وقت ذہن کا پھٹ جانا اس وقت لازم آتا جبکہ ذہن مادی ہوتا حالانکہ ذہن جوہر مجرد ہے مادی نہیں۔ (تشریحات، توضیحات، حاشیہ مرقاۃ)

وَ مِنْهَا أَخْذُ جُزْءِ الْعِلَّةِ مَكَانَ الْعِلَّةِ كَمَا إِذَا حَمَلَ سَبْعُوْنَ رَجُلاً حَجَرًا ثَقِيْلاً سَبْعِيْنَ فَرْسَخًا مَثَلاً فَيُتَوَهَّمُ أَنَّ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ يَحْمِلُهٗ فَرْسَخًا وَاحِدًا وَ مِنْهَا إِجْرَاءُ طَرِيْقِ الْأَوْلَوِيَّةِ عِنْدَ الاِخْتِلاَفِ كَمَا تَقُوْلُ الْاِنْسَانُ لَيْسَ بِأَوْلٰى

بِإِضَافَةِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ مِنَ الْعُصْفُوْرِ بَعْدَ مَا اِشْتَرَكَا فِي الْحَيْوَانِيَّةِ وَ مِنْهَا مَا وَقَعَ مِنْ قِلَّةِ الْمُبَالَاةِ بِالْحَيْثِيَّاتِ وَ تَرْكِ الْاِعْتِنَاءِ بِهَا كَقَوْلِ الْقَائِلِ كُلُّ أَبْيَضَ دَخَلَ فِيْ حَقِيْقَتِهِ الْبَيَاضُ وَ زَيْدٌ اَبْيَضُ فَيَلْزَمُ دُخُوْلُ الْبَيَاضِ فِيْ حَقِيْقَتِهِ وَ مَنْشَأُ الْغَلَطِ فِيْهِ أَنَّ الْبَيَاضَ دَاخِلٌ فِيْ مَفْهُوْمِ الْاَبْيَضِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ اَبْيَضُ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ حَيْوَانٌ وَ إِنْسَانٌ

ترجمہ: اور ان ہی میں سے ایک علت کے جزء کو علت کی جگہ لینا ہے، جیسا کہ جب ستر آدمی ایک بھاری پتھر کو ستر میل تک اٹھائیں مثلاً تو یہ وہم کیا جائے کہ ان میں سے ایک آدمی ایک میل تک اٹھائیگا، اور ان ہی میں سے ایک اولویت کے طریقہ کو جاری کرنا ہے اختلاف کے وقت جیسا کہ تو کہے کہ انسان اولیٰ نہیں ہے نفس ناطقہ کی نسبت سے گوریا سے بعد اس کے کہ دونوں حیوان ہونے میں شریک ہیں، اور ان ہی میں سے ایک وہ ہے جو واقع ہوتا ہے حیثیات کے قلت اہتمام کی وجہ سے اور ان میں اہتمام کے چھوڑ دینے کی وجہ سے جیسا کہ قائل کا قول کہ ہر سفید سفیدی کی حقیقت میں داخل ہے اور زید سفید ہے پس اس کی حقیقت میں سفیدی کا داخل ہونا لازم آتا ہے، اور اس میں غلطی کا منشأ یہ ہے کہ سفیدی ابیض کے مفہوم میں داخل ہے اس حیثیت سے کہ وہ ابیض ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ انسان اور حیوان ہے۔

تحقیق وتشریح: مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ علت کے کسی جزء کو علت کی جگہ رکھ دیا جائے مثال کے طور پر یہ کہا جائے ایک بڑے اور وزنی پتھر کو ستر آدمی مل کر ستر میل تک لیجاسکتے ہیں تو کسی کو یہ وہم ہوسکتا ہے کہ ایک آدمی اس کو ایک میل تک اٹھا کر لیجاسکتا ہے حالانکہ وہ اکیلا اس کو اٹھا بھی نہیں سکتا چہ جائیکہ ایک میل تک لیجائے اور یہ مغالطہ اس وجہ سے ہوا کہ یہاں علت کے جزء کو علت کی جگہ رکھ دیا گیا ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ مثال مذکور میں ایک وزنی پتھر کو ستر میل تک لیجانا ایک حکم ہے جس کے لئے ستر آدمی علت ہیں اور ایک آدمی اس علت کا جزء ہے اور ایک فرسخ تک لیجانا حکم کا جزء ہے، اور تم نے علت کے جزء کو علت کی جگہ رکھ کر علت کا حکم جزء علت پر لگادیا جو کہ مغالطہ ہے کیونکہ ایک آدمی اس پتھر کو اس جگہ سے ہٹا بھی نہیں سکتا چہ جائیکہ ایک فرسخ تک لیجائے۔

اور مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اختلاف کے وقت اولویت کا طریقہ رکھا جائے مثال کے طور پر یہ کہا جائے کہ انسان نفس ناطقہ کے سبب گوریا سے اولیٰ نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں حیوان ہونے میں شریک ہیں، تو دیکھئے انسان اور گوریا دونوں حیوان ہونے میں شریک ہیں لیکن انسان ناطق ہے اور گوریا ناطق نہیں پس اس اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہوگیا لہٰذا اگر اس اختلاف کے وقت ان دونوں کے درمیان اولویت کا طریقہ جاری رکھ کر کہا جائے کہ انسان نفس ناطقہ کے سبب اولیٰ نہیں ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ اولیٰ ہونے اور نہ ہونے کا سوال اتفاق کے وقت ہوسکتا ہے اختلاف کے وقت نہیں، لہٰذا اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ انسان مثلاً خالد صدیق سے اولیٰ نہیں ہے نفس ناطقہ کے سبب، تو چونکہ اس مثال میں خالد اور صدیق دونوں انسان ہیں اور نفس ناطقہ کے سبب دونوں کے درمیان اتفاق

ہے لہٰذا یہاں اتفاق کے وقت اولویت کا جو طریقہ جاری کیا گیا صحیح ہے اور رہا انسان اور گوریا تیں یہ طریقہ جاری کرنا درست نہیں کیونکہ اگر چہ دونوں حیوانیت میں شریک ہیں لیکن نفس ناطقہ کی وجہ سے دونوں کے درمیان اختلاف ہے اور اختلاف کی صورت میں اولویت کا طریقہ جاری نہیں کیا جاتا اور یہاں جاری کیا گیا جو صحیح نہیں بلکہ مغالطہ ہے۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک قسم یہ بھی ہے کہ حیثیتوں پر اچھی طرح غور نہ کیا جائے اور ان پر توجہ نہ کی جائے جس کی وجہ سے غلطی واقع ہو جائے مثال کے طور پر کسی نے کہا کہ ہر سفید کی حقیقت میں سفیدی داخل ہے اور زید سفید ہے لہٰذا نتیجہ نکلا کہ زید کی حقیقت میں سفیدی داخل ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے اور یہ غلطی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ یہاں حیثیتوں کے اندر غور نہ کیا گیا اس لئے کہ سفیدی جو سفید کی حقیقت میں داخل ہے سفید ہونے کی حیثیت سے ہے حیوان اور انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں۔

وَ مِنْهَا قَوْلُهُمْ مُمَاثِلُ الْمُمَاثِلِ مُمَاثِلٌ نَحْوُ الاِنْسَانُ مُمَاثِلٌ لِلنَّخْلَةِ وَالنَّخْلَةُ مُمَاثِلَةٌ لِلْحَجَرِ فِيْ كَوْنِهٖ غَيْرَ ذِيْ نَفْسٍ فَيَلْزَمُ كَوْنُ زَيْدٍ جَمَادًا وَ وَجْهُ التَّغْلِيْطِ فِيْهِ اَنَّ مُمَاثِلَةَ النَّخْلَةِ لِلْاِنْسَانِ فِيْ اَمْرٍ وَهُوَ الطُّوْلُ مَثَلاً وَ مُمَاثِلَتَهَا لِلْحَجَرِ فِيْ شَيْءٍ آخَرَ وَ مِمَّا يُوْقِعُ فِي الْغَلَطِ اَخْذُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ لِلْمَلَكَةِ مَكَانَ الضِّدِّ وَ النَّقِيْضِ كَالسُّكُوْنِ فَاِنَّهٗ عَدَمُ الْحَرْكَةِ عَمَّا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ يَتَحَرَّكَ كَالْعَمٰى فَاِنَّهٗ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَاْنِهٖ اَنْ يَكُوْنَ بَصِيْرًا فَيُظَنُّ اَنَّ الْمُجَرَّدَ سَاكِنَةٌ وَ الْجِدَارُ اَعْمٰى

ترجمہ: اور مغالطہ صوریہ میں سے ان کا یہ قول ہے مماثل کا مماثل مماثل ہے جیسے انسان مماثل ہے کھجور کے درخت کے اور کھجور کا درخت پتھر کے مماثل ہے اس کے غیر ذی روح ہونے میں پس زید کا جماد (بے جان) ہونا لازم آئے گا اور غلطی میں ڈالنے کی وجہ یہ ہے کہ کھجور کے درخت کا انسان کے مماثل ہونا ایک امر میں ہے اور وہ لمبائی ہے مثال کے طور پر، اور کھجور کے درخت کا پتھر کے مماثل ہونا دوسری شئی میں ہے اور ان امور میں سے جو غلطی میں واقع کرتا ہے اس عدم کا لینا ہے جو ملکہ کے مقابل ہے ضد اور نقیض کی جگہ جیسے سکون کیونکہ یہ حرکت کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جس کی شان میں سے حرکت کرنا ہے جیسے اعمٰی کیونکہ وہ بصر کا نہ ہونا ہے اس سے جس کی شان میں سے یہ ہے کہ وہ بصر والا ہو پس گمان کر لیا جائے کہ مجرد ساکن ہے اور دیوار اندھی ہے۔

تحقیق وتشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حیثیتوں پر غور نہ کرنے کی وجہ سے جو مغالطہ ہوتا ہے اس کی مثال مناطقہ کا یہ قول بھی ہے مُمَاثِلُ الْمُمَاثِلِ مُمَاثِلٌ، مثال کے طور پر یہ کہا جائے الْاِنْسَانُ مُمَاثِلٌ لِلنَّخْلَةِ (انسان کھجور کے درخت کے ہم مثل ہے) یہ صغریٰ ہے وَ النَّخْلَةُ مُمَاثِلَةٌ لِلْحَجَرِ فِي كَوْنِهٖ غَيْرَ ذِيْ نَفْسٍ (اور کھجور کا درخت غیر ذی روح ہونے میں پتھر کے مماثل ہے) یہ کبریٰ ہے، اور مناطقہ کا یہ قول ہے کہ مماثل کا مماثل

مماثل ہوتا ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ زید پتھر کے مماثل جماد ہے کیونکہ زید بھی انسان ہے اور یہ بالکل غلط ہے اور یہ غلطی اس وجہ سے لازم آئی کہ حیثیات میں غور وتامل سے کام نہیں لیا گیا اس لئے کہ انسان کو جو کھجور کے درخت کے مماثل کہا گیا ہے وہ صرف طویل ہونے میں اور کھجور کے درخت کو پتھر کے ہم مثل غیر ذی روح ہونے میں کہا گیا ہے اگر ان حیثیات کا لحاظ کیا جاتا تو یہ غلطی لازم نہ آتی۔

وِمِمَّا يُوْقِعُ فِيْ الْغَلَطِ: اس عبارت سے مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ کبھی غلطی اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ اس عدم کو جو ملکہ کے مقابل میں آتا ہے اس کو نقیض اور ضد کی جگہ میں لے آیا جائے مثال کے طور پر سکون عدم حرکت کو کہتے ہیں اور عدم حرکت بھی اس چیز کی جس کی شان میں حرکت کرنا ہے اسی طرح عمیٰ عدم بصر کو کہتے ہیں جس کی شان میں بصر ہے اب اگر کوئی سکون کو حرکت کی ضد اور نقیض سمجھ کر یہ کہنے لگے مجرد عن المادہ یعنی عقل وغیرہ ساکن ہیں، کیونکہ ان میں حرکت نہیں اسی طرح یہ کہنے لگے کہ دیوار اندھی ہے کیونکہ اس میں آنکھ نہیں ہے تو یہ کہنا غلط ہوگا اس لئے کہ سکون صرف عدم حرکت کا نام نہیں بلکہ عدم ملکہ کا نام ہے یعنی جس کی شان میں حرکت ہے اس میں حرکت کے نہ ہونے کا نام سکون ہے، اسی طرح عمیٰ صرف عدم بصر کا نام نہیں بلکہ عدم ملکہ کا نام ہے یعنی جس شان میں سے آنکھ ہے اس میں آنکھ نہ ہونے کو عمیٰ کہتے ہیں۔ الغرض یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ عدم جو ملکہ کے مقابل میں آتا ہے اس کو ضد اور نقیض کی جگہ رکھ دیا گیا جس کی وجہ سے مغالطہ ہو گیا۔ (تشریحات، توضیحات وغیرہ)

فائدہ : جب حرکت وسکون اسی طرح عمیٰ وبصر کے درمیان تقابل عدم وملکہ کا ہے تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تقابل عدم وملکہ کی وضاحت کردی جائے تو سنئے کہ تقابل عدم وملکہ یہ ہے کہ متقابلین میں سے ایک وجودی ہو اور دوسرا عدمی، اور عدمی میں وجودی کی صلاحیت ہو جیسے بینا اور نابینا، اس میں بینا وجودی ہے اور نابینا عدمی کیونکہ اس کے مفہوم میں "نا" داخل ہے مگر نابینا وہی کہلاتا ہے جو بینا ہو سکتا ہو، دیوار کو نابینا کوئی نہیں کہتا (معین الفلسفہ ص ۸۴) کیونکہ دیوار کے اندر بینا ہونے کی صلاحیت نہیں۔

وَمِنَ الْمُغَالَطَاتِ الْمَشْهُوْرَةِ قَوْلُهُمْ لاَ يُمْكِنُ تَحْصِيْلُ مَجْهُوْلٍ لِاَنَّ ذٰلِكَ الْمَجْهُوْلَ إِذَا حَصَلَ فِيْمَا يُعْرَفُ أَنَّهُ مَطْلُوْبُكَ فَلاَ بُدَّ مِنْ بَقَاءِ الْجَهْلِ اَوْ وُجُوْدِ الْعِلْمِ قَبْلَهُ حَتّٰى تَعْرِفَ اَنَّهُ هُوَ وَعَلَى التَّقْدِيْرَيْنِ يَمْتَنِعُ تَحْصِيْلُهُ أَمَّا عَلَى الْاَوَّلِ فَلِاسْتِحَالَةِ مَعْرِفَتِهٖ إِذَا وُجِدَ وَ أَمَّا عَلَى الثَّانِيْ فَلِامْتِنَاعِ تَحْصِيْلِ الْحَاصِلِ وَ الْجَوَابُ اَنَّ الْمَطْلُوْبَ مَعْلُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ وَ مَجْهُوْلٌ مِنْ وَجْهٍ فَبَعْدَ حُصُوْلِ الْمَجْهُوْلِ يُعْلَمُ بِالْوَجْهِ الْمَعْلُوْمِ الْمُخَصِّصِ اَنَّهُ الْمَطْلُوْبُ وَ هٰذَا كَمِثْلِ عَبْدٍ آبِقٍ إِذَا وُجِدَ فَإِنَّهُ كَانَ مَعْلُوْمَ الذَّاتِ مَجْهُوْلَ الْمَكَانِ فَبَعْدَ مَا وُجِدَ عَرَفْتَ بِمَا كُنْتَ عَارِفًا بِهٖ مِنْ ذَاتِهٖ وَ صُوْرَتِهٖ اَنَّهُ آبِقُكَ

ترجمہ: اور مشہور مغالطوں میں سے ان کا یہ قول ہے کہ مجہول کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ وہ مجہول جب حاصل ہو ان چیزوں میں جن کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ تمہارے مطلوب ہیں تو جہل کا باقی رہنا یا علم کا پایا جانا اس سے پہلے ضروری ہے یہاں تک کہ تم پہچان لو کہ یہ وہی ہے، اور دونوں صورتوں میں اس کا حاصل کرنا ممتنع ہے بہر حال پہلی صورت میں تو اس وجہ سے کہ اس کی معرفت محال ہے جب وہ موجود ہو اور بہر حال دوسری صورت میں تو تحصیل حاصل کے ممتنع ہونے کی وجہ سے، اور جواب یہ ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے پس مجہول کے حاصل ہو جانے کے بعد جانا جاتا ہے اس وجہ معلوم سے جو خاص کرنے والی ہے کہ یہی مطلوب ہے اور یہ عبد آبق (بھاگنے والے غلام) کے مانند ہے جبکہ وہ پایا جائے کیونکہ یہ معلوم الذات اور مجہول الرکان ہے پس اسکے بعد جو پایا جائے تم نے پہچان لیا اس سے جس سے تم واقف تھے یعنی اس کی ذات اور صورت سے کہ وہ تمہارا آبق (بھاگا ہوا غلام) ہے۔

تحقیق وتشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ مشہور مغالطوں میں سے ایک مغالطہ منطقیوں کا یہ قول بھی ہے کہ مجہول کا حاصل کرنا محال ہے اس لئے کہ جو آپ کا مطلوب اور مقصد ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو بالکل مجہول ہے یا معلوم ہے، اگر بالکل مجہول ہے تو مجہول مطلق کا طلب کرنا لازم آئے گا جو باطل ہے لہٰذا اس مجہول کی معرفت محال ہو گی اس لئے کہ مطلوب مجہول کے معلوم کرنے کے بعد آپ کو یہ کیسے معلوم ہو گا کہ یہ وہی مجہول ہے جو ہمارا مطلوب اور مقصد ہے جب اس کا علم نہ ہو سکے تو جہالت اب بھی باقی رہی اور مطلوب کا پتہ نہ چل سکا اور اگر مطلوب حاصل کرنے سے پہلے معلوم ہے تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو باطل ہے، پس حاصل کرنے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو معلوم ہوا کہ تحصیل مجہول محال ہے، اس مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ وہ مجہول جس کو حاصل کرنا ہمارا مطلوب ہے وہ نہ تو بالکلیہ مجہول ہے کہ مجہول مطلق کو طلب کرنا لازم آئے گا اور نہ ہی بالکلیہ معلوم ہے کہ تحصیل حاصل لازم آئے گا بلکہ وہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول۔ لہٰذا جس حیثیت سے وہ مجہول ہے اس حیثیت سے اس کو حاصل کیا جائے گا اور جس حیثیت سے وہ معلوم ہے اس حیثیت سے حاصل ہونے کے بعد یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ وہی مجہول ہے جس کو حاصل کرنا ہمارا مقصد تھا اسکی مثال اس طرح سمجھئے کہ مثلاً ایک بھاگا ہوا غلام ہے جس کی دو حیثیتیں ہیں ایک اس کی ذات وصورت اور ایک اس کا مکان، تو وہ ذات وصورت کے اعتبار سے معلوم ہے اور مکان کے اعتبار سے مجہول ہے اسی اعتبار سے اس کو آبق کہا جاتا ہے، لہٰذا مکان کے اعتبار سے اس کو حاصل کیا جائے گا اور اس کا پتہ لگا یا جائے گا کہ وہ کس جگہ ہے تو مالک نے تلاش کرنا شروع کر دیا اور اس کو پا لیا تو چونکہ اس غلام کی ذات اور صورت کا اس کو علم تھا لہٰذا ذات اور صورت کی بناء پر وہ پہچان لے گا کہ یہ وہی ہمارا غلام ہے جو بھاگ گیا تھا۔

أُغْلُوْطَةٌ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ قَضِيَّةُ لَمْ يَصْدُقْ زَيْدٌ قَائِمٌ وَ كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ زَيْدٌ قَائِمٌ صَدَقَ نَقِيْضُهُ أَعْنِيْ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ يُنْتِجُ كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ قَضِيَّةٌ صَدَقَ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ مَعَ أَنَّهَا قَضِيَّةٌ مِنَ الْقَضَايَا وَ الْحَلُّ أَنَّ التَّقَادِيْرَ الْمَأْخُوْذَةَ فِي الْكُبْرَىٰ

اَعْنِیْ قَوْلُكَ كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ زَيْدٌ قَائِمٌ صَدَقَ نَقِيْضُهٗ اَعْنِیْ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ اِنْ كَانَتْ وَاقِعِيَّةً فَصِدْقُهَا مُسَلَّمٌ لٰكِنْ لَا اِنْدِرَاجَ اِذِ الْحُكْمُ فِی الصُّغْرٰى اِنَّمَا هُوَ عَلَى التَّقَادِيْرِ الْفَرْضِيَّةِ الْغَيْرِ الْوَاقِعِيَّةِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ عَدَمَ صِدْقِ قَضِيَّةٍ مِنَ الْقَضَايَا مِنَ الْمُمْتَنِعَاتِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ قَوْلَنَا الْوَاجِبُ مَوْجُوْدٌ اَوْ سَمِيْعٌ اَوْ بَصِيْرٌ وَاجِبُ الصِّدْقِ فَيَكُوْنُ عَدَمُ صِدْقِهَا مُحَالاً وَ اِنْ كَانَتْ تَقَادِيْرُ الْكُبْرٰى اَعَمَّ مَنَعْنَا الْكُلِّيَّةَ اِذْ كِذْبُ الشَّیْءِ اِنَّمَا يَسْتَلْزِمُ صِدْقَ نَقِيْضِهٖ بِحَسْبِ الْوَاقِعِ فَاِنَّهٗ جَارٍ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْمُحَالِ اَنْ يَكْذِبَ النَّقِيْضَانِ مَعًا لِاَنَّ الْمُحَالَ جَارٌ اَنْ يَسْتَلْزِمَ مُحَالاً آخَرَ

ترجمہ: اغلوطہ! اگر کوئی قضیہ صادق نہ ہو تو زَيْدٌ قَائِمٌ صادق نہ ہوگا اور جب زَيْدٌ قَائِمٌ صادق نہ ہوگا تو اسکی نقیض یعنی زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق ہوگی نتیجہ دیگا کہ جب کوئی قضیہ صادق نہ ہوگا تو زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق ہوگا باوجودیکہ قضیوں میں سے یہ (بھی) ایک قضیہ ہے، اور حل یہ ہے کہ وہ تقادیر جو کبریٰ میں ماخوذ ہیں یعنی تیرا قول یعنی جب زَيْدٌ قَائِمٌ صادق نہ ہوگا تو اسکی نقیض یعنی زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق ہوگی اگر یہ تقدیر میں واقعی ہوں تو ان کا صادق آنا مسلم ہے لیکن (اصغر اکبر کے تحت) داخل نہیں ہے اس لئے کہ صغریٰ میں بلاشبہ حکم ان تقادیر فرضیہ پر ہے جو غیر واقعی ہیں اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قضیوں میں سے کسی قضیہ کا صادق نہ ہونا ممتنعات میں سے ہے، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ ہمارا قول واجب تعالیٰ موجود ہے یا سمیع یا بصیر ہے، یہ واجب الصدق ہے (یعنی اس قضیہ کا صادق آنا ضروری ہے) پس اس کا صادق نہ ہونا محال ہوگا، اور اگر کبریٰ کی تقدیریں عام ہوں تو ہم منع کرتے ہیں کلیت کبریٰ سے اس لئے کہ شئی کا جھوٹا ہونا اس کی نقیض کے صدق کو مستلزم ہے واقع کے اعتبار سے اس لئے کہ محال کی تقدیر پر دونوں قضیوں کا ایک ساتھ جھوٹا ہونا جائز ہے کیونکہ محال کا دوسرے محال کو مستلزم ہونا جائز ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک اور مشہور مغالطہ کو بیان فرما کر اس کا حل پیش کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہتا ہے لَوْ لَمْ يَصْدُقْ قَضِيَّةٌ لَمْ يَصْدُقْ زَيْدٌ قَائِمٌ، (یعنی اگر کوئی قضیہ صادق نہ ہوگا تو زَيْدٌ قَائِمٌ بھی صادق نہ ہوگا اس لئے کہ زَيْدٌ قَائِمٌ بھی ایک قضیہ ہے) یہ صغریٰ ہے وَ كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ زَيْدٌ قَائِمٌ صَدَقَ نَقِيْضُهٗ اَعْنِیْ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ (اور جب زید قائم صادق نہ ہو تو اس کی نقیض یعنی زَيْدٌ لیس بقائم صادق ہوگی) یہ کبریٰ ہے نتیجہ نکلا كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ قَضِيَّةٌ صَدَقَ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ (یعنی جب بھی کوئی قضیہ صادق نہ ہو تو زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق ہوگا) اور یہ نتیجہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ جب جب کوئی قضیہ صادق نہ ہوگا تو زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق ہوگا حالانکہ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ بھی خود ایک قضیہ ہے لہٰذا جب زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق ہوا تو قضیہ کا صدق بھی ثابت ہو گیا تو نتیجہ کا حاصل یہ نکلا کہ كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ قَضِيَّةٌ صَدَقَ قَضِيَّةٌ اور یہ اجتماع ضدین ہے جو باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا نتیجہ باطل اور غلط ہوا۔ اس

مغالطہ کا حل یہ ہے کہ کبریٰ یعنی کُلَّمَا لَمْ یَصْدُقْ زَیْدٌ قَائِمٌ صَدَقَ نَقِیْضُهٗ اَعْنِیْ زَیْدٌ لَیْسَ بِقَائِمٍ میں اگر حکم تقادیر واقعیہ کی بناء پر ہو رہا ہے تو یہ ہم تسلیم کرتے ہیں مگر اس وقت اصغر اکبر کے تحت داخل نہیں ہو سکتا اسلئے کہ کبریٰ میں حکم تقادیر واقعیہ کی بناء پر ہو رہا ہے اور صغریٰ میں حکم تقادیر فرضیہ کی بناء پر ہو رہا ہے اس لئے کہ قضیوں میں سے کسی قضیہ کا صادق نہ آنا صغریٰ میں فرض تھا ورنہ کسی قضیہ کا کبھی صادق نہ آنا ممتنع اور محال ہے کیونکہ اَلْوَاجِبُ مَوْجُوْدٌ، اَلْوَاجِبُ سَمِیْعٌ، اَلْوَاجِبُ بَصِیْرٌ، یہ بھی قضایا ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کا صادق نہ ہونا محال اور ممتنع ہے اس لئے کہ ان قضایا کا صادق آنا یقینی ہی نہیں بلکہ ضروری ہے۔ الحاصل صغریٰ میں جو حکم ہے وہ تقادیر فرضیہ غیر واقعیہ پر ہے اور کبریٰ میں جو حکم ہے وہ تقادیر واقعیہ پر ہے اور جب ایسا ہے تو اصغر اکبر کے تحت داخل ہی نہیں ہوا اور قیاس صحیح طور پر مرتب نہ ہوا کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اصغر اکبر کے تحت داخل ہو اور جب داخل نہیں ہوا تو قیاس غلط ہوا اس لئے نتیجہ غلط نکلا، اور کبریٰ کی تقادیر عام مراد لیا جائے یعنی وہ حکم جو کبریٰ میں ہے خواہ تقادیر فرضیہ کی بناء پر ہو یا تقادیر واقعیہ کی بناء پر ہو تو اس صورت میں اصغر اکبر کے تحت تو داخل ہو جائے گا مگر کبریٰ کا کلیہ ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ کبریٰ یعنی کُلَّمَا لَمْ یَصْدُقْ زَیْدٌ صَدَقَ نَقِیْضُهٗ میں جو حکم ہے وہ صرف واقعی تقدیر پر صادق آ سکتا ہے فرضی تقدیر پر نہیں اسلئے کہ شئی کا کذب یعنی اس کا عدم صدق اپنی نقیض کے صدق کو بحسب الواقع ہی مستلزم ہو سکتا ہے بحسب الفرض نہیں کیونکہ بحسب الفرض ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ نہ اصل قضیہ صادق آئے اور نہ اسکی نقیض صادق آئے بلکہ دونوں کاذب ہوں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محال کے فرض کرنے کی صورت میں ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین دونوں جائز ہیں، اگرچہ ایسا ہونا محال ہے لیکن چونکہ محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے لہٰذا ایک محال کے فرض کرنے پر دوسرے محال یعنی اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین کا لازم آنا ممکن ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ذکر کردہ مغالطہ میں کبریٰ کی تقادیر خواہ واقعیہ ہوں یا عام ہوں دونوں صورتوں میں کبریٰ غلط ہے پس وہ نتیجہ کو مستلزم نہیں ہو سکتا لہٰذا اس سے حاصل شدہ وہ نتیجہ جو اجتماع ضدین کو مستلزم تھا مغالطہ ہے۔ (تشریحات، توضیحات، مصفات، حاشیہ مرقات)

وَ یَقْرُبُ مِنْ هٰذِهِ الْاُغْلُوْطَةِ الْمُغَالَطَةُ الْعَامَّةُ الْوُرُوْدُ الَّتِیْ یُمْكِنُ اَنْ یُّثْبَتَ بِهَا اَیُّ مَطْلُوْبٍ اَرَدْتَّ صَادِقًا كَانَ اَوْ كَاذِبًا فَنَقُوْلُ الْمُدَّعٰی ثَابِتٌ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَكُنِ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا كَانَ نَقِیْضُهٗ ثَابِتًا وَ كُلَّمَا كَانَ نَقِیْضُهٗ ثَابِتًا كَانَ شَیْءٌ مِنَ الْاَشْیَاءِ ثَابِتًا یُنْتِجُ لَوْ لَمْ یَكُنِ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا كَانَ شَیْءٌ مِنَ الْاَشْیَاءِ ثَابِتًا وَ یَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِیْضِ لَوْ لَمْ یَكُنْ شَیْءٌ مِنَ الْاَشْیَاءِ ثَابِتًا كَانَ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا مَعَ اَنَّهٗ شَیْءٌ مِنَ الْاَشْیَاءِ هٰذَا خُلْفٌ

ترجمہ: اور اسی اغلوطہ کے قریب وہ مغالطہ عامۃ الورود ہے کہ ممکن ہے اس کے ذریعہ کسی بھی مطلوب کو ثابت کیا جانا جس کا تو نے ارادہ کیا ہے خواہ وہ صادق ہو یا کاذب ہو پس ہم کہتے ہیں اَلْمُدَّعٰی ثَابِتٌ (مدعیٰ ثابت ہے)

اس لئے کہ اگر مدعیٰ ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی اور جب جب اس کی نقیض ثابت ہوگی تو اشیاء میں کوئی شئی ثابت ہوگی نتیجہ دیگا کہ اگر مدعیٰ ثابت نہ ہو تو اشیاء میں سے کوئی شئی ثابت ہوگی اور یہ منعکس ہوگا عکس نقیض کے ساتھ اگر اشیاء میں سے کوئی شئی ثابت نہ ہو تو مدعیٰ ثابت ہوگا باوجودیکہ یہ اشیاء میں سے ایک شئی ہے، یہ خلاف مفروض ہے۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ ذکر کردہ مغالطہ کے قریب قریب ہم معنی اور ہم شکل ایک مغالطہ اور ہے جسے مغالطہ عامۃ الورود کہتے ہیں، اسکو عامۃ الورود اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کا ورود عام ہے اس کے ذریعہ ہر دعویٰ کو ثابت کیا جاتا ہے خواہ وہ صادق ہو یا کاذب، جس کی تفصیل یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ اَلْمُدَّعٰی ثَابِتٌ (مدعیٰ ثابت ہے) اور دلیل اس طرح قائم کرے لَوْ لَمْ یَکُنِ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا کَانَ نَقِیْضُہٗ ثَابِتًا (اگر مدعیٰ ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی) یہ صغریٰ ہے، وَکُلَّمَا کَانَ نَقِیْضُہٗ ثَابِتًا کَانَ شَیْءٌ مِنَ الْاَشْیَاءِ ثَابِتًا، (اور جب بھی اسکی نقیض ثابت ہوگی تو اشیاء میں سے کوئی شئی (ضرور) ثابت ہوگی) یہ کبریٰ ہے، نتیجہ نکلا لَوْ لَمْ یَکُنِ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا کَانَ شَیْءٌ مِنَ الْاَشْیَاءِ ثَابِتًا (اگر مدعیٰ ثابت نہ ہو تو اشیاء میں سے کوئی شئی ضرور ثابت ہوگی، اب قدماء مناطقہ کے قول کے مطابق اس نتیجہ کا عکس نقیض لاؤ یعنی قضیہ کے پہلے جزء کی نقیض کو دوسرا جزء اور دوسرے کی نقیض کو پہلا جزء بنادو اور اس طرح کہو لَوْ لَمْ یَکُنْ شَیْءٌ مِنَ الْاَشْیَاءِ ثَابِتًا کَانَ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا، تو خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ نتیجہ کے عکس نقیض میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر اشیاء میں سے کوئی شئی ثابت نہ ہو تو مدعیٰ ثابت ہوگا، حالانکہ مدعیٰ خود اشیاء میں سے ایک شئی ہے اور جب اشیاء میں سے کوئی شئی ثابت نہ ہوئی تو مدعیٰ بھی ثابت نہ ہوا، اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ فرض کیا گیا تھا کہ مدعیٰ ثابت ہے اور یہاں اس کے خلاف لازم آیا یہی خلاف مفروض ہے اور یہ خلاف مفروض اس وجہ سے لازم آیا کہ آپ نے میرے دعویٰ کو ثابت نہیں مانا اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ میرے دعویٰ کا ثابت نہ ہونا محال ہے اور جب دعویٰ کا ثابت نہ ہونا محال ہے تو یہ بات ثابت ہوئی کہ دعویٰ ثابت ہے۔

وَ تَحَیَّرَ الْعُقَلَاءُ فِیْ حَلِّهٖ فَمِنْ قَائِلٍ یَقُوْلُ اِنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ تِلْكَ الشَّرْطِیَّةَ تَنْعَكِسُ بِهٰذَا الْعَكْسِ اِلٰی هٰذِهِ الشَّرْطِیَّةِ كَیْفَ وَ الشَّیْئَانِ فِی الْاَصْلِ وَ الْعَكْسِ مُخْتَلِفَانِ بِالْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ بَلْ عَكْسُ هٰذِهِ الشَّرْطِیَّةِ قَوْلُنَا كُلَّمَا لَمْ یَكُنْ ذٰلِكَ الشَّیْءُ ثَابِتًا كَانَ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا وَهُوَ حَقٌّ وَ اِنْ شِئْتَ قُلْتَ بِتَقْرِیْرٍ آخَرَ اِنَّ عَكْسَ تِلْكَ الشَّرْطِیَّةِ لَوْ لَمْ یَكُنْ شَیْءٌ مِنَ الْاَشْیَاءِ فِیْ ضِمْنِ نَقِیْضِ الْمُدَّعٰی كَانَ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا وَ مِنْ مُجِیْبٍ یُجِیْبُ بِاَنَّ الْمُقَدَّمَ فِی الْعَكْسِ مُحَالٌ وَ الْمُحَالُ جَازَ اَنْ یَسْتَلْزِمَ نَقِیْضَهٗ فَلَا خُلْفَ وَ قَدْ وَقَعَ الْاِطْنَابُ فِیْ تَفْصِیْلِ هٰذَا الْبَابِ لِمَا اَنَّ الرِّسَالَةَ الْمُدَوَّنَةَ فِیْ هٰذَا الْفَنِّ الَّتِیْ جَرَتْ فِیْ زَمَانِیْ هٰذَا

عَادَةً قَرَأْتِهَا خَالِيَةً عَنْ تَفْصِيلِ بَابِ الْمُغَالَطَةِ فَرَأَيْتُ أَنْ أُوَشِّحَ بِذِكْرِهٖ رِسَالَتِيْ هٰذِهٖ لِتَكُوْنَ نَافِعَةً لِلْمُتَعَلِّمِيْنَ مُفِيْدَةً لِلطَّالِبِيْنَ

ترجمہ: اور عقلمند حضرات اسکے حل کرنے میں متحیر ہیں، چنانچہ بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ شرطیہ اس عکس کے ساتھ اس شرطیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے کس طرح ہو سکتا ہے جبکہ دونوں چیزیں اصل اور عکس میں عموم وخصوص کے اعتبار سے مختلف ہیں بلکہ اس شرطیہ کا عکس ہمارا یہ قول لَوْ لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ الشَّيْئُ كَانَ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا ہے اور یہ حق ہے، اور اگر آپ چاہیں تو کہیں دوسری تقریر کے ساتھ کہ اس شرطیہ کا عکس لَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْئٌ مِنَ الْاَشْيَاءِ ثَابِتًا فِيْ ضِمْنِ نَقِيْضِ الْمُدَّعٰى كَانَ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا ہے اور بعض جواب دینے والے جواب دیتے ہیں کہ مقدم عکس میں محال ہے اور محال جائز ہے کہ وہ اپنی نقیض کو مستلزم ہو پس کوئی خلاف مفروض (لازم) نہیں (آئیگا) اور تحقیق کہ اس باب کی تفصیل میں طول واقع ہو گیا ہے اس وجہ سے کہ وہ رسالے جو اس فن میں لکھے گئے ہیں جن کے پڑھنے کا رواج میرے اس زمانے میں جاری ہے وہ مغالطہ کے باب کی تفصیل سے خالی ہیں، پس میں نے مناسب سمجھا کہ اس کے ذکر کے ساتھ اپنے اس رسالہ کو مزین کردوں تاکہ یہ نافع ہو متعلمین کے واسطے اور طلبہ کے واسطے فائدہ مند ہو۔

تحقیق وتشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مغالطہ عامۃ الورود کے تین جواب نقل فرمائے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقلمند حضرات اس مغالطہ کے حل کرنے میں حیران اور سرگرداں ہیں،

جواب: (۱) بعض لوگ یہ جواب دیتے ہیں کہ نتیجہ یعنی لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا كَانَ شَيْئٌ مِنَ الْاَشْيَاءِ ثَابِتًا جو قضیہ شرطیہ ہے اس کا عکس نقیض جو یہ شرطیہ لَوْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْاَشْيَاءِ ثَابِتًا كَانَ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا، نکالا گیا ہے ہم اس کو مانتے ہی نہیں اس لئے کہ اصل یعنی نتیجہ اور اس کے عکس میں جس شئی کا ذکر کیا گیا ہے وہ عموم وخصوص کے اعتبار سے مختلف ہے یعنی اصل یعنی نتیجہ میں جو شئی مذکور ہے وہ خاص ہے اس لئے کہ اس شئی سے مراد صرف نتیجہ کی نقیض ہے اور عکس میں جو شئی مذکور ہے وہ عام ہے اس لئے کہ وہ نتیجہ کی نقیض اور اس کے غیر سب کو شامل ہے، پس اصل خاص اور عکس عام ہوا، اور عام خاص کا عکس نہیں ہوتا اور چونکہ مذکور عکس میں اس عموم وخصوص کے اختلاف کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے لہٰذا جو عکس نکالا گیا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ صحیح عکس یہ ہے كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ الشَّيْئُ ثَابِتًا كَانَ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا (جب جب وہ شئی ثابت نہیں ہوگی تو مدعی ثابت ہوگا) اور یہ عکس صحیح اور برحق ہے لہٰذا خلاف مفروض لازم نہیں آئیگا۔

جواب(۲): صاحب کتاب نے مغالطہ عامۃ الورود کا دوسرا جواب وَاِنْ شِئْتَ سے بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ عکس میں جو شئی مذکور ہے وہ عام ہے لہٰذا وہ نتیجہ کی نقیض اور اس کے علاوہ دونوں کو شامل ہوگی لیکن چونکہ عام کسی نہ کسی خاص کے ضمن میں ضرور پایا جاتا ہے لہٰذا یہ عام بھی نتیجہ کی نقیض کے ضمن میں پایا جائے گا، پس عکس

مذکور لَوْ لَمْ یَکُنْ شَیْءٌ مِنَ الْأَشْیَاءِ ثَابِتًا کَانَ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا میں جو شئ ہے اس سے مراد نتیجہ کی نقیض ہے لہٰذا لَوْ لَمْ یَکُنْ شَیْءٌ مِنَ الْأَشْیَاءِ ثَابِتًا کے معنی لَوْ لَمْ یَکُنْ نَقِیْضُ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا کَانَ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا ہوں گے یعنی اگر مدعی کی نقیض ثابت نہ ہوئی تو مدعی ثابت ہوگا اور یہی اس شرطیہ کا عکس ہے جو نتیجہ تھا اور یہ بالکل صحیح ہے لہٰذا خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا۔

جواب (۳) مصنفؒ نے مغالطہ عامۃ الورود کا تیسرا جواب مِنْ مُجِیْبٍ یُجِیْبُ سے بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض جواب دینے والے یہ جواب دیتے ہیں کہ عکس مذکور یعنی لَوْ لَمْ یَکُنْ شَیْءٌ مِنَ الْأَشْیَاءِ ثَابِتًا کَانَ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا میں مقدم یعنی لَوْ لَمْ یَکُنْ شَیْءٌ مِنَ الْأَشْیَاءِ ثَابِتًا محال ہے اس لئے کہ اَلْوَاجِبُ مَوْجُوْدٌ یہ ایک شئ ہے جو ثابت ہے اور جب یہ ثابت ہے تو یہ کہنا کہ اشیاء میں سے کوئی شئ ثابت نہیں ہے یقیناً محال ہوگا، الغرض مقدم محال ہے لہٰذا اگر اس مقدم کو تالی محال لازم آگیا تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ محال اپنی نقیض کو مستلزم ہو سکتا ہے پس خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا۔ (تشریحات، توضیحات) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مغالطوں کی بحث بہت طویل ہوگئی جس کی وجہ یہ ہے کہ میرے اس زمانے میں جو منطق کی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں وہ اس مفصل بحث سے خالی ہیں اور اس میں مغالطہ کی تفصیلات موجود نہیں ہیں چنانچہ میں نے مناسب سمجھا کہ اپنے اس رسالہ میں اس کو بالتفصیل ذکر کردوں تاکہ طلبہ اس سے مکمل فائدہ اور پورا نفع اٹھا سکیں۔

> فَصْلٌ وَ لَا بُدَّ أَنْ یُعْلَمَ أَنَّهٗ إِذَا کَانَ إِحْدٰی مُقَدَّمَتَیِ الْقِیَاسِ غَیْرَ بُرْهَانِیَّةٍ بَلْ کَانَتْ جَدَلِیَّةً أَوْ خِطَابِیَّةً أَوْ شِعْرِیَّةً أَوْ غَیْرَهَا کَانَ الْقِیَاسُ اَیْضًا غَیْرَ بُرْهَانِیٍّ وَ کَذَا الْکَلَامُ فِی الْقِیَاسِ الْجَدَلِیِّ وَ نَظَائِرِهٖ وَبِالْجُمْلَةِ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الرَّاجِحِ وَ الْمَرْجُوْحِ مَرْجُوْحٌ وَ هٰهُنَا قَدْ تَمَّ بَحْثُ الصِّنَاعَاتِ الْخَمْسِ وَبِهٖ تَمَّ مَقَاصِدُ الْفَنِّ بِنَوْعَیْهِ اَعْنِیْ الْمُوْصِلَ اِلَی التَّصَوُّرِ وَ الْمُوْصِلَ اِلَی التَّصْدِیْقِ

ترجمہ: فصل! اور یہ جاننا ضروری ہے کہ جب قیاس کے دونوں مقدموں سے ایک برہانی نہ ہو بلکہ جدلی یا خطابی یا شعری یا ان کے علاوہ ہو تو قیاس بھی برہانی نہ ہوگا اور ایسے کلام ہے قیاس جدلی اور اس کی نظیروں کے بارے میں، حاصل کلام یہ ہے کہ وہ قیاس جو راجح اور مرجوح سے مرکب ہو مرجوح ہے اور یہاں پانچوں صناعتوں کی بحث پوری ہوگئی اور اسی سے فن کے مقاصد پورے ہوگئے اپنی دونوں قسموں یعنی موصل الی التصور (تصور مجہول تک پہونچانے والے) اور موصل الی التصدیق (تصدیق مجہول تک پہونچانے والے) کے ساتھ۔

تحقیق وتشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہے کہ ماقبل میں قیاس کی پانچ قسمیں بیان کی گئیں جن کو صناعات خمسہ کہا گیا تھا حالانکہ قیاس کی ان پانچ کے علاوہ اور بھی قسمیں نکلتی ہیں لہٰذا صناعات کو پانچ میں منحصر کرنا صحیح نہیں مثال کے طور پر قیاس کا ایک مقدمہ برہانی ہو مگر دوسرا برہانی نہ ہو بلکہ

جدلی یا خطابی وغیرہ ہو تو چونکہ یہ قیاس دو مختلف مقدموں سے مرکب ہے لہٰذا یہ ان پانچ قسموں میں داخل نہ ہوگا پس پانچ میں انحصار باطل ہے۔

اس سوالِ مقدر کا جواب یہ ہے کہ جو قیاس دو مختلف مقدموں سے مرکب ہو تو وہ دونوں مقدموں میں سے ارزل کے تابع ہوگا جس طرح نتیجہ ارزل اور اخس کے تابع ہوتا ہے لہٰذا قیاس کا ایک مقدمہ برہانی اور دوسرا جدلی ہو تو چونکہ جدلی ارزل ہے لہٰذا اس قیاس کا نام جدلی رکھا جائے گا، اور اگر ایک مقدمہ جدلی اور دوسرا خطابی ہو تو قیاس خطابی ہوگا، ایسے ہی اگر ایک مقدمہ خطابی اور دوسرا شعری ہو تو چونکہ ان دونوں میں قیاس شعری ارزل ہے لہٰذا اس قیاس کا نام قیاس شعری ہوگا اور اگر قیاس کے دونوں مقدموں سے کوئی ایک مقدمہ بھی برہانی نہ ہو بلکہ دونوں مقدمے برہانی کے علاوہ جدلی، خطابی وغیرہ ہوں تو ان میں جو ارزل اور گھٹیا ہوگا اسی کے تابع کرکے قیاس کا نام رکھ دیا جائے گا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو قیاس راجح اور مرجوح مقدموں سے مرکب ہو وہ مرجوح کے تابع ہوکر اسی کے نام کے ساتھ موسوم ہوگا پس جب یہ ان ہی مذکورہ صناعات میں سے کسی نام کے ساتھ موسوم ہوگا تو صناعات کا انحصار پانچ میں صحیح اور درست ہے۔

وَ هٰهُنَا قَدْ تَمَّ: اس عبارت سے مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ یہاں تک صناعات خمسہ کی بحث مکمل ہوگئی اور فن منطق کے مقاصد اپنی دونوں قسموں یعنی موصل التصور (جس کو معرف اور قول شارح کہتے ہیں) اور موصل الی التصدیق (جس کو حجت اور دلیل کہتے ہیں) ان کے ساتھ پورے ہوگئے، وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ حَمْداً كَثِيْراً عَلٰى تَكْمِيْلِهَا۔

خَاتِمَةٌ: لِكُلِّ عِلْمٍ ثَلٰثُ أُمُوْرٍ أَحَدُهَا الْمَوْضُوْعُ وَهُوَ مَا يُبْحَثُ فِى الْعِلْمِ عَنْ عَوَارِضِهٖ وَلَوَاحِقِهِ الذَّاتِيَّةِ كَبَدَنِ الْاِنْسَانِ لِعِلْمِ الطِّبِّ وَ الْكَلِمَةِ وَ الْكَلَامِ لِعِلْمِ النَّحْوِ وَ الْمِقْدَارِ الْمُتَّصِلِ لِعِلْمِ الْهَنْدَسَةِ وَ الْمَعْلُوْمِ التَّصَوُّرِيِّ وَ الْمَعْلُوْمِ التَّصْدِيْقِيِّ لِصَنَاعَتِىْ هٰذِهٖ وَ يَنْبَغِىْ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّهٗ لَا يُبْحَثُ عَنْ وُجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ وَ لَا يُبْحَثُ عَنْ مَاهِيَّتِهٖ فِى الْعِلْمِ الَّذِىْ هُوَ مَوْضُوْعٌ لَهٗ فَلَا يَبْحَثُ الطَّبِيْبُ عَنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَوْجُوْدٌ أَوْ جِسْمٌ أَوْ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ وَلَا النَّحْوِىُّ عَنْ حَقِيْقَةِ الْكَلِمَةِ وَ الْكَلَامِ وَ مِنْ ثَمَّ لَمَّا كَانَ مَوْضُوْعُ عِلْمِ الطَّبْعِىِّ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ وَ كَانَ صَاحِبُ هٰذَا الْفَنِّ يُوْرِدُ مَبَاحِثَ الْهَيُوْلٰى وَ الصُّوْرَةِ فِى الطَّبْعِيَّاتِ أُشْكِلَ عَلَيْهِ أَنَّ الْهَيُوْلٰى وَ الصُّوْرَةَ مِنْ اَجْزَاءِ الْجِسْمِ وَ مُقَوِّمَاتِهٖ فَكَيْفَ يُوْرِدُ هٰذِهِ الْمَبَاحِثَ فِى الطَّبْعِيَّاتِ وَاعْتُذِرَ مِنْ قِبَلِهٖ أَنَّ هٰذَا الْمَبَاحِثَ اِسْتِطْرَادِيَّةٌ

ترجمہ: یہ خاتمہ ہے، ہر علم کے واسطے تین چیزیں (ضروری) ہیں، ان میں سے ایک موضوع ہے اور یہ وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتیہ اور لواحق ذاتیہ سے علم میں بحث کی جائے جیسے انسان کا بدن علم طب کے واسطے، اور کلمہ

اور کلام علم نحو کے واسطے، اور مقدار متصل علم ہندسہ کے واسطے، اور معلوم تصوری اور تصدیقی میرے اس فن کے واسطے، اور یہ جان لیا جانا مناسب ہے کہ بحث نہیں کی جاتی ہے موضوع کے وجود سے اور نہ ہی اس کی ماہیت سے بحث کی جاتی ہے اس علم میں جس کا وہ موضوع ہے، چنانچہ طبیب انسان کے بدن سے موجود یا جسم یا حیوان ناطق ہونے کی حیثیت سے بحث نہیں کرتا، اور نہ نحوی کلمہ اور کلام کی حقیقت سے (بحث کرتا ہے) اور اس وجہ سے جبکہ علم طبعی کا موضوع جسم مطلق ہے، اور یہ فن والے ہیولی اور صورت کی بحث کو طبعیات میں ذکر کرتے ہیں تو ان پر اشکال کیا گیا کہ ہیولی اور صوت جسمیہ کے اجزاء اور اس کے مقوّمات میں سے ہیں پس کیوں ذکر کرتے ہیں ان بحثوں کو طبعیات میں؟ اور ان کی جانب سے یہ عذر پیش کیا گیا کہ یہ بحثیں استطرادی ہیں (یعنی مقصود کے تابع ہیں)

تحقیق وتشریح: مصنفؒ نے خاتمہ کے اندر یہ بیان کیا ہے کہ ہر علم وفن تین چیزوں سے مرکب ہوتا ہے (۱) موضوع (۲) مبادی اور (۳) مسائل،

موضوع: ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوا کرتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے جیسے علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے، اور علم نحو کا موضوع کلمہ وکلام ہے اور علم منطق کا موضوع معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی ہے، اور علم ہندسہ کا موضوع مقدار متصل ہے، عوارض کے متعلق تفصیلی گفتگو شروع کتاب میں ہو چکی ہے تاہم فائدہ کے پیش نظر دوبارہ اس کے بارے میں گفتگو کی جارہی ہے۔

عوارض: عَارِضَۃٌ کی جمع ہے جس کے لغوی معنی ہیں، "پیش آنیوالی چیز" اور اصطلاح میں وہ احوال مراد ہیں جو کسی چیز کو پیش آتے ہیں، جیسے رفعی، نصبی اور جری احوال کلمہ کو پیش آتے ہیں پس یہ احوال کلمہ کے عوارض ہیں۔

عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) عوارض ذاتیہ (۲) عوارض غریبہ

عوارض ذاتیہ: وہ "احوال" ہیں جو کسی چیز کو بلاواسطہ یا بالواسطہ امر مساوی داخل کے، یا امر مساوی خارج کے واسطہ سے پیش آتے ہیں۔ اول کی مثال جیسے تعجب کہ یہ انسان کو بالذات بغیر کسی واسطے کے عارض ہوتا ہے، ثانی کی مثال جیسے ادراک انسان کو ناطق کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے، اور ناطق انسان کا مساوی ہے اس لئے کہ جو ناطق ہے وہی انسان ہے، اور انسان کی حقیقت میں داخل ہے کیونکہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے، ثالث کی مثال ضحک (ہنسنا) کہ یہ انسان کو متعجب ہونے کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے اور متعجب انسان کی حقیقت سے خارج ہے، اور انسان کا مساوی ہے اس لئے کہ جو افراد انسان کے ہیں وہی افراد متعجب کے بھی ہیں۔

عوارض غریبہ: وہ "احوال" ہیں جو کسی چیز کو امر مباین کے واسطہ سے یا امر اعم کے واسطہ سے یا امر اخص کے واسطہ سے پیش آتے ہیں۔ اوّل کی مثال جیسے حرارت (گرمی) پانی کو عارض ہوتی ہے آگ کے واسطہ سے اور آگ پانی کا مباین ہے، ثانی کی مثال مشی (چلنا) کہ یہ انسان کو عارض ہوتا ہے حیوان ہونے کے واسطہ سے اور حیوان انسان سے عام ہے۔ ثالث کی مثال ضحک کہ یہ حیوان کو عارض ہوتا ہے انسان ہونے کے واسطہ سے اور انسان حیوان سے اخص ہے۔

فائدہ: عوارض ذاتیہ ہی در حقیقت موضوع کے احوال ہیں، اس لئے ہر فن میں ان ہی سے بحث کی جاتی ہے اور عوارض غریبہ موضوع کے احوال نہیں ہیں بلکہ وہ در حقیقت واسطہ کے احوال ہیں اس لئے ان سے بحث نہیں کی جاتی۔ (مفتاح التهذيب)

قوله وينبغي ان يُعْلَمَ الخ: اس عبارت سے مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ کسی علم میں اس کے موضوع کے وجود اور اس کی ماہیت سے بحث نہیں کی جاتی اس لئے کہ اگر علم کے اندر موضوع کے وجود اور اس کے اجزاء و ماہیت سے بحث کی جائے تو موضوع کو موضوع کہنا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں توقف الشئ علی نفسہ لازم آئیگا جس کی تقریر یہ ہے کہ موضوع اور اس کے اجزاء کا اثبات اس علم میں مسائل میں سے نہیں ہے کیونکہ موضوع اس کو کہا جاتا ہے جس کے واسطے عوارض ذاتیہ کو طلب کیا جائے اور جب تک موضوع کا ثبوت نہ ہوگا اس سے پہلے اسکے لئے کسی شئ کو ثابت کرنا محال ہے، نیز عوارض ذاتیہ کے ثابت کرنے ہی کا نام مسائل علم ہے اور عوارض کا اثبات موقوف ہے موضوع اور اس کے اجزاء کے ثبوت پر پس اگر موضوع اور اس کے اجزاء کا ثبوت بھی مسائل میں سے ہوں تو مسائل کا ثابت کرنا مسائل پر موقوف ہوگا اور یہی توقف الشئ علی نفسہ ہے جو مستلزم ہے دور کو اور دور باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ موضوع کی ماہیت اور اسکے اجزاء سے بحث کرنا باطل ہے۔ جب موضوع اور اسکی ماہیت سے بحث کرنا باطل ہے تو موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا متعین ہوگیا، چنانچہ علم طب کا موضوع جو کہ انسان کا بدن ہے اطباء حضرات اس کے وجود سے بحث نہیں کرتے کہ وہ موجود ہے اسی طرح اس کی ماہیت سے بحث نہیں کرتے کہ وہ جسم ہے اور حیوان ناطق ہے بلکہ وہ انسان کے بدن پر عارض ہونے والی چیز یعنی بیماری و صحت سے بحث کرتے ہیں، اسی طرح نحاۃ کلمہ اور کلام کی ماہیت اور حقیقت سے بحث نہیں کرتے بلکہ وہ کلمہ اور کلام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتے ہیں کہ یہ معرب ہے اور یہ مبنی ہے، یہی وجہ ہے کہ جب علم طبعی کا موضوع جسم مطلق ہے اور ہیولیٰ اور صورت جسمیہ مطلق کے اجزاء ہیں اور علم طبعی والے اس جسم مطلق کے اجزاء اور اس کی ماہیت یعنی ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کی بحثوں کو طبعیات میں ذکر کرتے ہیں تو ان پر اعتراض کر دیا گیا کہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ تو علم طبعی کے موضوع یعنی جسم مطلق کے اجزاء اور اس کے مقومات ہیں اور علم میں موضوع کے وجود اور اس کی ماہیت سے بحث نہیں کی جاتی تو پھر طبعیات میں جسم مطلق کے اجزاء اور اسکی ماہیت یعنی ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کی بحثوں کو کیوں ذکر کیا جاتا ہے، جبکہ ان سے بحث کرنا مقصود نہیں ہوتا تو علم طبعی والے اس اشکال کا بطور معذرت یہ جواب دیتے ہیں کہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کی بحثوں کو بالذات اور مستقلاً علم طبعی میں ذکر نہیں کیا جاتا ہے بلکہ یہ چونکہ مقصود کے تابع ہیں اسی لئے مقصود کے تابع بنا کر اس کو ذکر کیا جاتا ہے تاکہ طلبہ کو زیادہ فائدہ ہو، مثلاً کوئی شخص اپنے دوست کو دعوت دیتا ہے یہ دعوت بالذات ہے اور دوست کی وجہ سے اس کے بھائی کو بھی ساتھ ہی ساتھ دعوت دیتا ہے یہ دعوت بالتبع ہے اسی طرح بعض مسائل اوّلاً بالذات لکھے جاتے ہیں اور ان کی مناسبت سے کچھ دوسرے مسائل بھی ساتھ ہی ساتھ لکھ دیئے جاتے ہیں اس کو استطراد کہتے ہیں، اسی طرح صورت جسمیہ اور ہیولیٰ کا ذکر علم طبعی میں بطور استطراد اور تابع کے ہے۔ (مرأت حاشیہ مرقات، مسفات وغیرہ)

فائدہ: علم طبعی وہ علم ہے جس میں ایسے امور سے بحث کی جاتی ہے جو وجود خارجی اور ذہنی دونوں میں مادّہ کے محتاج ہوں جیسے انسان کہ اگر خارج میں پایا جائے تو گوشت پوست اور ہڈیوں کی مخصوص شکل میں ہوگا، اور اگر اسکا ذہن میں تصور کیا جائے تو بھی اسی شکل میں ہوگا، مادّہ سے الگ کر کے ہم انسان کا تصور نہیں کر سکتے۔ (اصطلاحات فلسفہ و علم کلام ملصقہ بمواہب قدسیہ، و معین الفلسفہ) اور جسم مطلق اس کو کہتے ہیں جو ہیولی اور صورت سے مرکب ہو۔ (مصفات)

وَ ثَانِيهَا مَبَادِيَةٌ وَالْمَبَادِئ مَا يَبْتَنِىٔ عَلَيْهِ الْمَسَائِلُ وَهِىَ إِمَّا تَصَوُّرِىٌ اَىْ حُدُودٌ تُوْرَدُ لِمَوْضُوْعِ الصِّنَاعَةِ وَ اَجْزَائِهِ وَ جُزْئِيَّاتِهِ وَ اَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ اَوْ تَصْدِيْقِيَّةٌ وَهِىَ الْمُقَدَّمَاتُ الَّتِىْ تُؤَلَّفُ مِنْهَا قِيَاسَاتُهٗ إِمَّا بَدِيْهِيَّةٌ وَ يُسَمّٰى الْعُلُوْمَ الْمُتَعَارِفَةَ اَوْ غَيْرُ بَدِيْهِيَّةٍ بَلْ نَظَرِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ فَاِنْ كَانَ التَّسْلِيْمُ عَلٰى سَبِيْلِ حُسْنِ الظَّنِّ مِمَّنْ اَلْقَاهُ اِلَيْهِ تُسَمّٰى اُصُوْلًا مَوْضُوْعَةً فَاِنْ كَانَ التَّسْلِيْمُ مَعَ الْاِسْتِنْكَارِ يُسَمّٰى مُصَادَرَةً وَ ثَالِثُهَا الْمَسَائِلُ وَهِىَ الَّتِىْ اِشْتَمَلَ الْعِلْمُ عَلَيْهَا وَ يُحَاوَلُ اِثْبَاتُهَا بِالدَّلِيْلِ

ترجمہ: اور ان میں سے دوسری چیز مبادی ہیں، اور مبادی وہ چیزیں ہیں جن پر مسائل کی بنیاد ہو اور وہ یا تو تصوری ہیں یعنی وہ تعریفیں جو فن کے موضوع، اس کے اجزاء، اس کے جزئیات اور اس کے عوارض ذاتیہ کے لئے لائی جاتی ہیں، یا وہ مبادی تصدیقی ہیں اور یہ وہ مقدمات جن سے اس فن کے قیاس کو مرکب کیا جاتا ہے، یا تو (وہ مقدمات) بدیہی ہیں اور ان کا نام علوم متعارفہ رکھا جاتا ہے اور یا تو (وہ مقدمات) غیر بدیہی ہیں بلکہ نظری ہیں جو مسلم ہیں پس اگر تسلیم اس شخص سے حسن ظن کی بناء پر ہو جس نے اس کو اس کی طرف ڈالا ہے تو اس کا نام اصول موضوع رکھا جاتا ہے، اور اگر تسلیم (مان لینا) انکار کے ساتھ ہے تو اسکا نام مصادرہ رکھا جاتا ہے اور ان میں سے تیسری چیز مسائل ہیں، اور وہ ایسے قضیے ہیں جن پر علم مشتمل ہو اور جن کے ثابت کرنے کا دلیل سے قصد کیا جائے۔

تحقیق وتشریح: ہر علم کے لئے دوسری چیز مبادی ہیں اور تیسری چیز مسائل ہیں، عبارت بالا میں انہی دونوں کو ذکر کیا گیا ہے۔

مبادی: ان بنیادی باتوں کو کہا جاتا ہے جن پر فن کے مسائل موقوف ہوں، پھر مبادی کی دو قسمیں ہیں (۱) مبادی تصوریہ (۲) مبادی تصدیقیہ

مبادی تصوریہ: وہ باتیں ہیں جن میں کوئی حکم نہیں ہوتا یہ تین چیزیں ہیں (۱) موضوع کی تعریف (۲) موضوع کے اجزاء اور اس کے جزئیات کی تعریف اور (۳) موضوع کے عوارض ذاتیہ کی تعریف

موضوع کی تعریف کا مطلب یہ ہے کہ ہر فن کا جو موضوع ہے یا مسائل فن کے جو موضع ہیں اُن کی تعریفات

بیان کر جائیں جیسے منطق کا موضوع تصور و تصدیق ہیں اور نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں، اس لئے فن میں ان کی تعریف بیان کی جاتی ہے تاکہ ایک فن کے مسائل کا دوسرے فن سے امتیاز کیا جاسکے۔

موضوع کے اجزاء کی تعریف: یعنی اگر موضوع کوئی مرکب چیز ہے تو اس کے اجزاء کی علیحدہ علیحدہ تعریف بیان کی جاتی ہے جیسے منطق کا موضوع دو چیزیں ہیں تصور اور تصدیق، اس لئے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف بیان کیا جاتا ہے، اسی طرح اصولِ فقہ کا موضوع ہے ادلۂ شرعیہ اور وہ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ (۳) اجماع اور (۴) قیاس، اس لئے اصول فقہ میں چاروں کی الگ الگ تعریف بیان کی جاتی ہے۔

موضوع کے عوارض کی تعریف جیسے کلمہ کے عوارض ہیں رفع، نصب اور جر اس لئے نحو میں ہر ایک کی تعریف بیان کی جاتی ہے، اور تصور و تصدیق کے عوارض ہیں بداہت اور نظریت، اس لئے منطق میں ہر ایک کی تعریف بیان کی جاتی ہے۔

مبادی تصدیقیہ: وہ مقدمات ہیں جن میں کوئی حکم ہوتا ہے اور جن پر فن کے دلائل کا دارومدار ہوتا ہے، یا اس طرح کہو کہ مبادی تصدیقیہ ان قضایا کو کہا جاتا ہے جن سے قیاسات مرکب ہوتے ہیں، مبادی تصدیقیہ کی دو قسمیں ہیں بدیہیہ اور غیر بدیہیہ یعنی نظریہ۔

مقدمات بدیہیہ: وہ مقدمات ہیں جن کے طرفین یعنی موضوع و محمول کا تصور ہی حکم کے لئے کافی ہوتا ہے جیسے کل جزء سے بڑا ہے، مقدمات بدیہیہ کو علوم متعارفہ بھی کہا جاتا ہے۔

مقدمات نظریہ مسلمہ: وہ قضایا ہیں جو بغیر دلیل کے اس وجہ سے مان لئے جائیں کہ وہ کسی دوسرے علم میں دلیل سے ثابت ہو چکے ہیں پھر ان کی دو قسمیں ہیں (۱) اصولِ موضوع (۲) مصادرات۔

اصولِ موضوع: ان قضایائے نظریہ کو کہتے ہیں جس کو متعلم صرف اس وجہ سے مان لے کہ اس کو اپنے استاد سے حسن عقیدت ہے۔

مصادرات: ان قضایائے نظریہ کو کہتے ہیں جن کو مان تو لیا جائے مگر اس میں شک اور انکار باقی رہے،

قوله وثالثها المسائل: اس عبارت سے مصنفؒ نے علم کے اجزاء ثلثہ میں سے تیسرا جزء یعنی مسائل کو بیان کیا ہے،

مسائل ان باتوں کو کہا جاتا ہے جن پر علم و فن مشتمل ہو اور جو فن میں مقصود بالذات ہوں اور جن کو اس علم میں دلائل سے ثابت کرنا مطلوب ہو جیسے مہملہ جزئیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

فائدہ: جس طرح فن کا موضوع اور محمول ہوتے ہیں، اسی طرح مسائل کے موضوع اور محمول ہوتے ہیں۔

مسائل کا موضوع یا تو عینہٖ علم کا موضوع ہوتا ہے یا اس کی کوئی نوع ہوتی ہے یا اس کا کوئی عرض ذاتی ہوتا ہے، یا موضوع اور عرض ذاتی سے یا موضوع کی نوع اور عرض ذاتی سے مرکب ہوتا ہے جیسے نحو کا مسئلہ ہے کہ کلمہ یا تو معرب

ہوگا یا مبنی اس مسئلہ کا موضوع "کلمہ" ہے جو بعینہ فن کا موضوع ہے اور معرب یا تو اسم متمکن ہوگا یا اسم غیر متمکن (غیر منصرف) اس مسئلہ کا موضوع "معرب" ہے جو نحو کے موضوع کی ایک نوع ہے۔ اور مرفوع یا تو حرکت کے ذریعہ مرفوع ہوگا یا حرف (واؤ یا الف) کے ذریعہ۔ اس مسئلہ کا موضوع "مرفوع ہونا" ہے جو نحو کے موضوع کا عرض ذاتی ہے۔ اور مرفوع کلمہ کا رفع یا تو اعرابی ہوگا یا بنائی اس مسئلہ کا موضوع نحو کے موضوع اور عرض ذاتی سے مرکب ہوتا ہے۔ اور غیر منصرف کا کسرہ فتحہ کے ذریعہ ہوتا ہے اس مسئلہ کا موضوع نحو کے موضوع کی ایک نوع اور عرض ذاتی سے مرکب ہے۔

مسائل کا محمول: وہ باتیں ہیں جو مسائل کے موضوع سے خارج ہوتی ہیں اور مسائل کے موضوعات کو بالذات عارض ہوتی ہیں، جیسے معرب ہونا یا مبنی ہونا کلمہ کی حقیقت سے خارج ہے اور کلمہ کو عارض ہوتا ہے۔

نوٹ: بالذات کے معنی اگرچہ بلا واسطہ کے ہیں مگر یہاں توسعاً امر مساوی بھی بالذات میں داخل ہے۔

(مفتاح التہذیب)

تنبیہ: اکثر مصنفین کی عادت یہ ہے کہ وہ علوم کے اجزاء موضوع، مبادی اور مسائل کو شمار کرتے ہیں چنانچہ صاحب مرقات نے بھی علوم کے اجزاء ان تین کو شمار کیا ہے مگر صاحب سلم اس قول مشہور سے اتفاق نہیں فرماتے بلکہ کہتے ہیں کہ اجزاء علوم صرف مسائل ہیں، اور باقی امور موضوع اور مبادی یہ اجزاء علوم میں سے نہیں بلکہ یہ تو مسائل تک رسائی کا ذریعہ اور وسیلہ ہے، اور جن لوگوں نے اجزاء علوم تین شمار کیے ہیں یہ غلط ہے یا پھر ان کا یہ قول مسامحت پر محمول ہے اور مسامحہ کی وجہ ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ مبادی چونکہ مسائل تک رسائی کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں اور مسائل کا ادراک (سمجھنا) مبادی پر موقوف ہے اور مسائل کو مبادی کی شدید ضرورت ہے اس اعتبار سے گویا کہ مبادی اجزاء کے مانند ہوگئے چنانچہ اکثر مصنفین نے اس جہت کی طرف نظر کرتے ہوئے مبادی کو اجزاء علوم میں شمار کیا ہے (قاضی مبارک شرح سلم، مرأت حاشیہ مرقات) محشی مرقات مولانا عماد الدین انصاری شیر کوٹی فرماتے ہیں کہ مبادی کو اجزاء علوم میں شمار کرنے میں جو اکثر مصنفین سے مسامحت ہوئی ہے اس کی وجہ تو ظاہر ہے لیکن موضوع کو مستقلاً اجزاء علوم میں شمار کرنے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے کیونکہ مسائل کا سمجھنا موضوع پر موقوف نہیں ہے۔ ظفر عفا اللہ عنہ

فَصْلٌ فِیْ الرُّؤُسِ الثَّمَانِیَةِ: اِعْلَمْ اَنَّ الْقُدَمَاءَ کَانُوْا یَذْکُرُوْنَ فِیْ مَبَادِیْ الْکُتُبِ أَشْیَاءَ ثَمَانِیَةً وَ یَسْمُوْنَهَا الرُّؤُسَ الثَّمَانِیَةَ اَحَدُهَا الْغَرَضُ اَعْنِیْ الْعِلَّةَ الْغَائِیَةَ لِئَلاَّ یَکُوْنَ النَّاظِرُ عَابِثًا وَ ثَانِیْهَا الْمَنْفَعَةُ لِتَسْهَلَ عَلَیْهِ الْمَشَقَّةُ فِیْ تَحْصِیْلِهٖ وَ ثَالِثُهَا التَّسْمِیَةُ اَعْنِیْ عُنْوَانَ الْعِلْمِ لِیَکُوْنَ عِنْدَ النَّاظِرِ اِجْمَالُ مَا یُفَصِّلُهُ الْغَرَضُ وَ رَابِعُهَا الْمُؤَلِّفُ لِیَسْکُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ وَ خَامِسُهَا اَنَّهٗ فِیْ اَیِّ مَرْتَبَةٍ هُوَ لِیُعْلَمَ عَلٰی اَیِّ عِلْمٍ یَجِبُ تَقْدِیْمُهٗ وَ عَنْ اَیِّ عِلْمٍ یَجِبُ تَأْخِیْرُهٗ وَ سَادِسُهَا مِنْ اَیِّ عِلْمٍ هُوَ لِیُطْلَبَ مَا یَلِیْقُ بِهٖ وَ سَابِعُهَا الْقِسْمَةُ وَ هُوَ اَبْوَابُ الْعِلْمِ وَ

الْكِتَابِ وَ ثَامِنُهَا اَنْحَاءُ التَّعْلِيْمِ وَهِيَ التَّقْسِيْمُ وَ التَّحْلِيْلُ وَالتَّحْدِيْدُ وَالْبُرْهَانُ لِيُعْرَفَ اَنَّ الْكِتَابَ مُشْتَمِلٌ عَلٰى كُلِّهَا اَوْ بَعْضِهَا

ترجمہ: یہ فصل ہے رؤس ثمانیہ کے بیان میں، جان تو کہ متقدمین کتابوں کے شروع میں آٹھ چیزیں ذکر کرتے تھے اور ان کو رؤس ثمانیہ (آٹھ سر یعنی آٹھ بنیادی اور اہم باتیں) کہتے تھے ان میں سے ایک غرض ہے یعنی علت غائیہ تاکہ اس میں غور کرنے والا لغو (بے فائدہ) کام کرنے والا نہ ہو۔ اور ان میں سے دوسری چیز منفعت ہے تاکہ اس پر اس کے حاصل کرنے کی مشقت آسان ہو جائے۔ اور ان میں سے تیسری چیز تسمیہ ہے یعنی علم کا عنوان تاکہ غور کرنے والے کے نزدیک ان باتوں کا خلاصہ رہے جس کی تفصیل عرض کرے گی۔ اور ان میں چوتھی چیز مؤلف ہے تاکہ طالب علم کے دل کو اطمینان حاصل ہو۔ اور ان میں سے پانچویں چیز یہ ہے کہ وہ علم کس مرتبہ میں ہے تاکہ جان لیا جائے کہ کس علم پر اس کا مقدم کرنا واجب ہے اور کس علم سے اس کا مؤخر کرنا ضروری ہے۔ اور ان میں سے چھٹی چیز (یہ ہے کہ) وہ کس علم سے (متعلق) ہے تاکہ وہ باتیں تلاش کی جائیں جو اس علم کے مناسب ہیں۔ اور ان میں سے ساتویں چیز قسمت ہے اور وہ علم کے ابواب اور کتاب ہیں۔ اور ان میں سے آٹھویں چیز تعلیم کے طریقے ہیں اور وہ تقسیم، تحلیل، تحدید اور برہان ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ کتاب ان تمام پر مشتمل ہے یا بعض پر۔

تحقیق وتشریح: مبادی کے سلسلہ میں دو اصطلاحیں رائج ہیں ایک وہ اجزاء علوم کے تحت ذکر کی گئی، دوسری اصطلاح علامہ ابن حاجب (صاحب کافیہ) کی ہے۔

مبادی: وہ باتیں ہیں جو کتاب کے شروع میں مقصود باتوں سے پہلے بیان کی جاتی ہیں، تاکہ طالب علم کو فن اور کتاب سے مناسبت پیدا ہو جائے، مبادی آٹھ چیزیں ہیں چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ متقدمین حضرات اپنی کتابوں کے شروع میں آٹھ[1] چیزیں ذکر کیا کرتے تھے جن کو رؤس ثمانیہ کہا جاتا تھا وہ آٹھ چیزیں یہ ہیں (۱) فن کی غرض (۲) منفعت (۳) تسمیہ (۴) مؤلف (۵) علم کا مرتبہ (۶) جنس علم (۷) قسمت (۸) اقسام تعلیم

فن کی غرض: اس سے مراد علت غائیہ ہے یعنی وہ چیز جو علم پر مرتب ہوں متقدمین غرض اس وجہ سے بیان کرتے تھے تاکہ اس فن کے پڑھنے والوں کے سامنے ایک مقصد ہو کیونکہ اگر کوئی مقصد پیش نظر نہ ہو تو اس کے لئے اس علم کا حاصل کرنا فضول اور بے کار ہوگا۔ الغرض ہر فن کے شروع کرنے سے پہلے غرض وغایت اس وجہ سے بیان کرتے تھے تاکہ پڑھنے والے کی محنت رائیگاں نہ ہو جائے۔

فن کی منفعت: یعنی متقدمین علم کا فائدہ بیان کرتے تھے تاکہ اس کے حاصل کرنے میں محنت اور مشقت کرنا آسان ہو جائے کیونکہ فوائد کا بیان انسان کو طبعی طور پر فن کا مشتاق اور خواہشمند بنا دیتا ہے اور طالب علم نشاط

---

[1]: آٹھ میں حصر کرنا استقراء کے طور پر ہے نہ کہ حصر عقلی کے طور پر، لہٰذا اگر اساتذہ کوئی اور بات ضروری سمجھیں تو اس کتاب کے شروع میں بیان کر سکتے ہیں اور چونکہ یہ آٹھوں علم سے خارج ہیں اس لئے اگر ان میں سے کسی بات کو غیر ضروری سمجھیں تو اس کو چھوڑ سکتے ہیں۔

دلچسپی اور فرحت وانبساط کے ساتھ فن کے حاصل کرنے میں لگ جاتا ہے اور تحصیل علم میں تمام مشقتوں کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتا ہے۔

فائدہ اور غرض میں فرق یہ ہے کہ غرض کام کی علت ہوتی ہے اسی کے پیش نظر کام کیا جاتا ہے، اور فائدہ صرف ترغیب اور شوق دلانے کا کام کرتا ہے کام کی علت نہیں ہوتا۔

فن کا تسمیہ: یعنی متقدمین کتاب کے شروع میں علم کی وجہ تسمیہ اور عنوان بیان کرتے تھے تاکہ پڑھنے والے کے سامنے علم کا وہ اجمالی خاکہ آجائے جس کی تفصیل غرض کرے گی، کیونکہ فن کا نام فن کا عنوان ہوتا ہے جس سے مُعَنْوَنْ اجمالاً سمجھا جاسکتا ہے، جس طرح لمبے چوڑے مضمون کا کوئی عنوان ہوتا ہے اور جس طرح کتاب کا نام کتاب کا عنوان ہوتا ہے اسی طرح فن کا نام بھی فن کا عنوان ہوتا ہے، پس اگر عنوان اچھی طرح سمجھ لیا جائے تو سارا مُعَنْوَنْ بالاجمال سمجھ میں آجاتا ہے، اس لئے متقدمین کتاب کے شروع میں فن کا تسمیہ بیان کرتے تھے یعنی یہ بتایا کرتے تھے کہ وہ کتاب کس میں لکھ رہے ہیں، اور اس فن کا یہ نام کیوں رکھا گیا ہے، مثلاً یہ کتاب فن منطق میں ہے، اور لفظ منطق مصدر میمی ہے بمعنی گویائی (بولنا) اور گویائی دو طرح کی ہوتی ہے، ایک ظاہری یعنی منہ سے بولنا، اور ایک باطنی یعنی کلیات کو سمجھنا، اور منطق کا نام منطق اسوجہ سے رکھا گیا وہ نطق ظاہری اور باطنی دونوں میں اثر کرتی ہے، نطق ظاہری میں تو اس طرح کہ اس سے آدمی میں بامعنی گفتگو کرنے کا سلیقہ پیدا ہوتا ہے اور وہ ایسے موضوعات پر بات کرنے کی قدرت رکھتا ہے جس پر منطق سے عاری شخص قدرت نہیں رکھتا، اور نطق باطنی میں تو اس طرح کہ اس سے انسان کی قوت فکری بوھتی ہے اور وہ کلی باتوں کو سمجھنے میں غلطی کرنے سے محفوظ رہتا ہے اور معلومات کے ذریعہ مجہولات کو حاصل کرنے میں صحیح نتیجہ تک بآسانی پہونچ جاتا ہے۔

مؤلف: یعنی متقدمین کتاب کے شروع میں مصنف ومؤلف کا تذکرہ کیا کرتے تھے تاکہ مبتدی متعلم مؤلف کی عظمت شان کا لحاظ کرتے ہوئے مطمئن ہو جائے کہ یہ فلاں مصنف کی کتاب ہے اور ایک کامیاب مصنف ہے اور میں ایک عمدہ علم کا طالب ہوں، اور چونکہ ابتداء میں طالب علم کا مبلغ علم کچھ نہیں ہوتا اس لئے وہ ہر کس وناکس کی کتاب پڑھنے لگے تو وہ آسانی سے گمراہ ہو سکتا ہے، مثلاً جو طالب علم مودودی لٹریچر کا مطالعہ کرتے ہیں وہ گمراہ ہو جاتے ہیں، پس طالب علم کے لئے ضروری ہے کہ کسی بھی کتاب کو پڑھنے سے پہلے یہ معلوم کرے کہ کتاب کا مصنف کون ہے؟ وہ برحق ہے یا گمراہ؟ اور برحق ہے تو کس پایہ کا ہے اور اس کا درجۂ کمال کیا ہے؟ کیونکہ مبتدی کی شان ہے کہ وہ رجال کے مراتب سے اقوال کے حالات کو پہچانتا ہے۔

نوٹ: مصنفؒ نے قلب المُتَعلِم لاکر اس کی طرف اشارہ کر دیا کہ مؤلف کا جاننا مبتدیوں کے لئے ضروری ہے کیونکہ وہ اچھے برے کی تمیز نہیں رکھتے، محققین کو اسکی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ وہ رجال کو حق سے پہچانتے ہیں، رجال سے حق کو نہیں پہچانتے۔

علم کا مرتبہ: یعنی متقدمین کتاب کے شروع میں علم کا مرتبہ بیان کرتے تھے تاکہ متعلم پہلے ان علوم

کو حاصل کرے، جن کا پہلے حاصل کرنا ضروری ہے اور ان علوم کو بعد میں پڑھے جن کو مؤخر کرنا ضروری ہے، کہاوت ہے لَا زَرْعَ بِغَيْرِ حَقْلٍ، (کھیت کے بغیر بوائی کیسی!) بناءً علیہ اگر کوئی عربی ادب وزبان کی ضروری واقفیت کے بغیر علوم عقلیہ (منطق وفلسفہ) شروع کردے گا تو محنت ضائع ہوگی، اور کہا جاتا ہے کہ لَا عِطْرَ بَعْدَ عُرُوْسٍ، (شادی کے بعد عطر کا بیکار ہے) بناءً علیہ اگر کوئی قرآن وحدیث پڑھنے کے بعد علوم عقلیہ پڑھے گا تو بے فائدہ ہوگا، کیونکہ علوم عقلیہ اور علوم آلیہ (صرف ونحو وغیرہ) اسی لئے پڑھے جاتے ہیں کہ ان کے بعد قرآن وحدیث کو خوب غور سے سمجھ کر پڑھ سکے۔

الغرض ہر فن کے پڑھنے کا ایک وقت معین ہے اس لئے مقدم کرنا بے سود ہے اور مؤخر کرنا بھی لاحاصل ہے اس لئے متقدمین اپنی کتابوں کے شروع میں فن کا رتبہ بیان کرتے تھے تاکہ متعلم اس کو اس کے مناسب وقت میں پڑھ سکے۔

جنس علم: یعنی متقدمین کتاب کے شروع میں یہ بیان کرتے تھے کہ یہ کتاب جس علم میں تصنیف کی جارہی ہے وہ علم کس جنس کا ہے علوم عقلیہ سے ہے یا علوم نقلیہ سے اصول سے ہے یا فروع سے، تاکہ متعلم اس جنس کے مسائل اس میں تلاش کرے۔

قسمت: یعنی علم کی تقسیم اور تبویب، کہ یہ علم کتنی قسموں پر مشتمل ہے اور اس میں کتنے ابواب اور کتنی فصلیں ہیں تاکہ طالب علم جس باب اور جس فصل کے مسائل کو حاصل کرنا چاہے بآسانی حاصل کرسکے۔ متقدمین کا طریقہ یہ تھا کہ پوری کتاب کی اجمالی فہرست مضامین کتاب کے شروع میں بیان کرتے تھے مثال کے طور پر علامہ سعد الدین تفتازانی کی کتاب تہذیب چار حصوں میں تقسیم ہے پہلا حصہ مقدمہ ہے اور آخری حصہ خاتمہ ہے اور درمیان میں تصورات اور تصدیقات ہیں، پھر تصورات کی پانچ فصلیں ہیں اور ان میں یہ مضامین ہیں۔ اسی طرح تصدیقات میں دس فصلیں ہیں اور ان میں یہ مضامین ہیں، اور مقدمہ اور خاتمہ میں فلاں فلاں چیزیں بیان کی گئی ہیں، اس طرح پوری کتاب کا اجمالی تعارف ہوجاتا تھا اور طالب علم کے لئے سہولت ہوجاتی تھی کہ وہ اپنا مطلوبہ مسئلہ معین باب اور فصل میں تلاش کرلے۔

نوٹ: اب ترقی یافتہ طریقہ یہ چل پڑا ہے کہ کتاب کے شروع میں یا آخر میں کتاب کی مفصل فہرست مضامین لکھ دی جاتی ہے اس لئے اب قدیم طریقہ کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ (مفتاح التہذیب)

اقسام تعلیم اور مناھج تعلیم: یعنی متقدمین کتاب کے شروع میں یہ بیان کرتے تھے کہ تعلیم کا کیا طریقہ ہونا چاہئے اور اس کے لئے کیا انداز بیان اختیار کرنا چاہئے، مناہجِ تعلیم چار ہیں (۱) تقسیم (۲) تحلیل (۳) تحدید (۴) برہان، یہ اقسام تعلیم اس وجہ سے بیان کرتے تھے تاکہ معلوم ہوسکے کہ کتاب ان سب پر مشتمل ہے یا بعض پر۔

تقسیم: یعنی اوپر سے نیچے کی طرف تقسیم کرکے بات سمجھائی جائے، مثلاً کلیات اس طرح سمجھائی جائیں کہ سب سے پہلے جنس عالی یعنی وجود کو سمجھایا جائے، پھر اس کو دو قسموں (جوہر اور عرض) میں تقسیم کیا جائے، پھر جوہر کی دو قسمیں (جسم نامی اور جسم غیر نامی) بیان کی جائیں اس طرح بات آخر تک پہونچائی جائے، یا مثلاً کلام اللہ کی متعدد تقسیمیں کرکے بیس اقسام بیان کئے جائیں، پھر اقسام در اقسام بیان کئے جائیں مثلاً خاص کی دو قسمیں ہیں امر ونہی، اور عام کی دو قسمیں ہیں مخصوص منہ البعض اور غیر مخصوص منہ البعض۔

تحلیل کے معنی ہیں کھولنا، تجزیہ کرنا۔ یہ تقسیم کا برعکس ہے یعنی تحلیل نام ہے نیچے سے اوپر کی طرف تجزیہ کر کے بات کے سمجھانے کا، مثلاً حیوانات کی تحلیل وتجزیہ کر کے انواع متعین کی جائیں اور ان کی جنس بتائی جائے پھر جسم دار چیزوں کا تجزیہ کر کے انواع متعین کی جائیں، اور ان کی جنس بتائی جائے اس طرح جنس عالی تک پہونچا جائے۔

تحدید: کے معنی ہیں تعریف کرنا، یعنی جب کوئی مسئلہ سمجھانا مقصود ہو تو پہلے ضروری اصطلاحات کی تعریفات بیان کی جائیں تاکہ متعلم آسانی کے ساتھ مسئلہ سمجھ سکے۔

برهان: سے مراد وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ صحیح مطلوب تک پہونچا جا سکے، یا اس کو دوسرے الفاظ میں اس طرح کہیے کہ برہان کے معنی ہیں دلیل بیان کرنا، اور دلیل اس وجہ سے بیان کی جاتی ہے تاکہ متعلم حق بات تک پہونچ سکے اور اس پر عمل پیرا ہو سکے۔

نوٹ: مناہج تعلیم میں دلیل کے بیان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، یہ چیز اگرچہ بظاہر از قبیل مبادیات نظر آتی ہے، کیونکہ مقصود مسئلہ ہوتا ہے دلیل مقصود نہیں ہوتی لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو دلیل مبادیات سے زیادہ مقاصد کے ساتھ مشابہ ہے، کیونکہ دلیل کے بغیر نہ تو مسئلہ سمجھا جا سکتا ہے نہ اس پر اطمینان حاصل ہو سکتا ہے۔

تشریح الرؤس الثمانیه ماخوذ من مفتاح التهذیب وغیره)

اَقُوْلُ وأنَا مُحَمَّدٌ فَضْلُ الِامَامِ الْخَيْرَآبادِيُّ هٰذَا آخِرُ مَا أَرَدْنَا جَمْعَهٗ وَتَالِيْفَهٗ فِيْ هٰذِهِ الرِّسَالَةِ مِنْ كُتُبِ الْاَقْدَمِيْنَ وَ كَلِمَاتِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ وَ الْغَرَضُ مِنْ هٰذَا التَّالِيْفِ لَيْسَ إلاَّ تَعْلِيْمَ الْمُبْتَدِيِيْنَ وَتَسْهِيْلَ الْاَمرِ عَلىٰ الطَّالِبِيْنَ فَاِنْ نَفَعَكَ اَيُّهَا الطَّالِبُ الرَّاغِبُ هٰذِهِ الْعُجَالَةُ نَفْعًا يَسِيْراً فَلاَ تَنْسَنِيْ بِدُعَاءِ حُسْنِ الْخَاتِمَةِ وَ النَّجَاةِ مِنْ حَرِّ الْحَاطِمَةِ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِيْنَ أوَّلاً وَ آخِراً وَ ظَاهِراً وَ بَاطِنًا وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ

تـــــــــمَّـــــــــت

ترجمه: میں کہتا ہوں اور میرا نام محمد فضل امام خیر آبادی ہے کہ یہ اس کا آخر ہے جس کی تالیف اور جمع کرنے کا ہم نے ارادہ کیا ہے اس رسالہ میں متقدمین کی کتابوں اور متأخرین کے کلمات سے اور اس تالیف کا مقصد صرف مبتدیوں کی تعلیم اور طلبہ کے واسطے بات کو آسان کرنا ہے پس اے خواہشمند طالب علم اگر تجھکو جلدی لکھا جانے والا یہ رسالہ تھوڑا سا نفع دے تو اچھے خاتمہ اور جہنم کی گرمی سے نجات کی دعاء میں مجھے مت بھولنا، اور اللہ تعالیٰ رحمت کاملہ نازل فرمائے ہمارے سردار آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر ابتداء میں، انتہاء میں، ظاہر میں بھی، اور باطن میں بھی، اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص ہیں جو سارے جہاں کا پالنہار ہے۔ (یہ رسالہ پورا ہو گیا)

تحقیق وتشریح: الرَّاغِبُ خواہشمند۔ العُجَالَۃُ جس کو جلدی کیا جائے۔

مصنفؒ نے مرقات کے مکمل کرنے کے بعد اپنا نام بتایا ہے کہ میرا نام محمد فضل امام ہے اور خیر آباد کا رہنے والا ہوں اور ابھی جو کچھ میں نے کہا ہے یہ کتاب کا آخری مضمون ہے جو متقدمین فلاسفہ اور متأخرین حکماء کی کتابوں سے استفادہ کرتے ہوئے میں نے جمع کر دیا ہے، اور یہ کتاب جو میں نے تالیف کی ہے ان کے مضامین متقدمین اور متأخرین کی کتابوں سے میں نے استنباط کر کے لکھے ہیں، اور اس کتاب کے لکھنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ طلبہ منطق کے مسائل کو بسہولت سمجھ سکیں، اور اے مشتاق خواہشمند طالب علم! اگر اس رسالہ سے جو جلدی میں لکھا گیا ہے تم کو تھوڑا سا نفع ہو تو مجھے دعائے خیر میں یاد رکھنا خصوصاً ایمان پر خاتمہ اور جہنم کی گرمی سے نجات کی دعاء میں مجھے مت بھولنا۔

اور محسن اعظم ہمارے سردار آخری نبی شاہنشاہ کون ومکاں تاجدار مدینہ پر اللہ رب العزت ابتداء، انتہاء، ظاہر اور باطن میں رحمتیں نازل فرمائیں، اور ساری تعریفیں خداوند قدوس ہی کے لئے مخصوص ہیں جو سارے جہاں کا پالنہار ہے۔

اللہ کا شکریہ ہے کہ شب پنج شنبہ ۴؍رجب المرجب ۱۴۲۰ھ بمطابق ۱۴؍اکتوبر ۱۹۹۹ء بوقت ۴ بج کر ۴۸؍منٹ پر یہ شرح مکمل ہوئی، خداوند کریم سے دعاء کرتا ہوں کہ جس طرح اصل کتاب کو قبولیت عامہ سے نوازا اس کو بھی لوگوں میں مقبول فرما اور طلبۂ عظام کو اس سے فائدہ پہونچا اور بندہ سراپا تقصیر کو گناہوں سے بچا کر اپنی مرضیات نصیب فرما اور خاتمہ بالخیر کی دولت عظمیٰ نصیب فرما! (آمین) اور مرتے دم تک دین کی خدمت کرنے کی توفیق عطاء فرما! آمین یارب العالمین،

العبد الضعیف ظفر بن مبین عفا اللہ عنہما

خادم التدریس مدرسہ مرادیہ

مظفر نگر یوپی